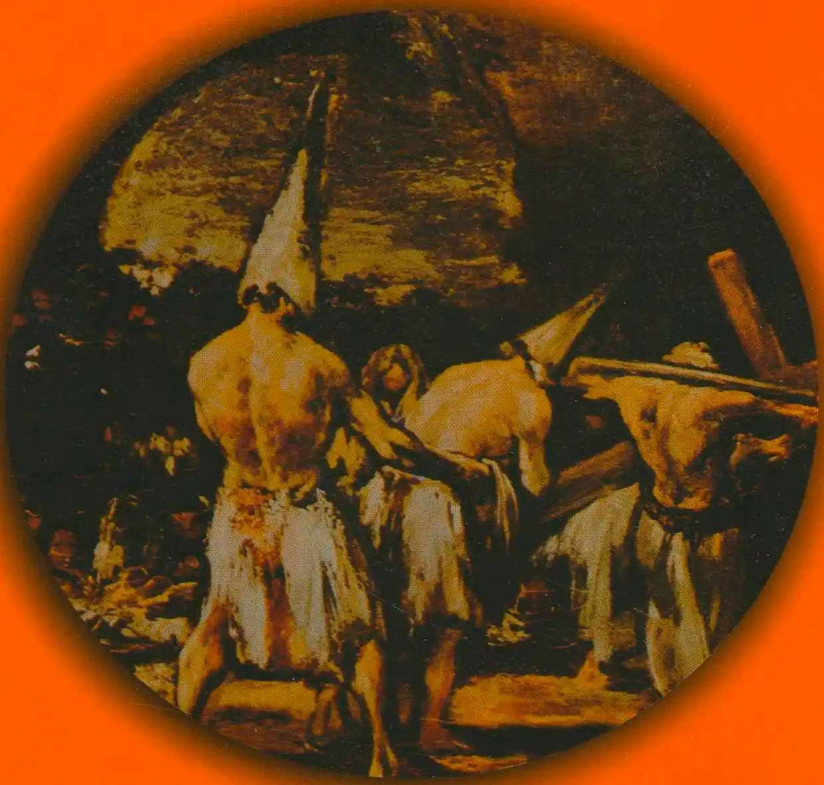
FRANCISCO BETHENCOURT

La Inquisición en la época moderna

ESPAÑA, PORTUGAL, ITALIA, SIGLOS XV-XIX



akal
EDICIONES

Los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales

Maqueta: RAG
Título original: *Historia das Inquisi(6es Portugal, Espanha e Italia*

Creative Commons

O Librairie Arthème Fayard, 1995
© Ediciones Akal, 1997
Cl Sector Foresta, I
28760 Tres Cantos
Tel.: (91) 806 19 96
Fax: (91)804 40 28
Madrid - España
ISBN: 84-460-0831-9
Depósito legal: M-40.432-1997
Imprime: Grefol, S.A.
Móstoles (Madrid)

FRANCISCO BETHENCOURT

LA INQUISICION EN LA ÉPOCA MODERNA

España, Portugal e Italia, siglos XV-XIX

Traducción de la edición portuguesa:
Federico Palomo

ABREVIATURAS

cap.	capítulo	*P-*	página
cód.	códice	*pp.*	páginas
col.	colección	*reed.*	reedición
doc.	documento	*reimp.*	reimpresión
dir.	dirección	*s.f.*	sin fecha
ed.	edición	*s.l.*	sin lugar
fase.	fascículo	*ss.*	siguientes
id.	idem	*t.*	tomo
imp.	impresión	*vd.*	véase, confiérase
loc. cit.	lugar citado	*v-g.*	verbi gratia, por ejemplo
op. cit.	obra citada	*voi.*	volumen

SIGLAS

A A U	Archivio Arcivescovile di Udine
A H N	Archivo Histórico Nacional (Madrid)
A N T T	Arquivo Nacional da Torre do Tombo (Lisboa)
A S F	Archivio di Stato di Firenze
A S M	Archivio di Stato di Modena
A S V	Archivio di Stato di Venezia
B A B	Biblioteca dell'Archiginnasio di Bologna
B N L	Biblioteca Nacional de Lisboa
B N M	Biblioteca Nacional de Madrid
B P A D E	Biblioteca Pública e Arquivo Distritai de Évora
B P M P	Biblioteca Pública e Municipal do Porto
C G S O	Conselho Geral do Santo Oficio [fondo del Arquivo Nacional da Torre do Tombo]
FI	Fondo Inquisizione [forma en la que se designa el fondo inquisitorial del Archivio di Stato di Modena]
Inq.	Inquisición o Inquisicào [fondos del A H N o del A N T T]
SO	Sancto Officii [forma en la que se designa el fondo inquisitorial del Archivio Arcivescovile di Udine]
SU	Santo Ufficio [forma en la que se designa el fondo inquisitorial del Archivio di Stato di Venezia]

AGRADECIMIENTOS

La elaboración de este trabajo, realizado en el marco del Instituto Universitario Europeo de Florencia, ha obtenido el apoyo de la Casa de Velázquez, de la École Française de Rome y del Warburg Institute. Para su redacción he contado con las críticas y sugerencias de Robert Rowland, Joaquim Romero Magalhães, Bartolomé Bennassar, Carlo Ginzburg y Jacques Revel. Su contenido se ha enriquecido con las discusiones suscitadas por Johannes Michael Scholz, Adriano Prosperi, Elena Fasano-Guarini y Silvana Siedel Menchi. Asimismo, obtuve importantes indicaciones relativas a las fuentes manuscritas de Andrea Del Col, Jean-Pierre Dedieu, Ricardo García Cárcel y de Jaime Contreras. Otras indicaciones, sobre todo bibliográficas, me las suministraron John Tedeschi, Agostino Borromeo, Nicholas Davidson, Bernard Vincent, Georges Didi-Hubermann, Elvira Zorzi y Paola Ventrone. En relación a la iconografía he podido contar con el apoyo generoso y competente de Elisabeth MacGrath y de Ursula Sdunnus. La base de datos prosopográfica fue diseñada por Antonieta Constantino. En los archivos he contado con el apoyo de Maria do Carmo Dias Farinha en Lisboa, Alessandra Sambo en Venecia y María Dolores Alonso en Madrid. En la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, donde imparto docencia, he contado con la solidaridad de mis colegas y, en concreto, de Diogo Ramada Curto (un excelente amigo) y de Jorge Pedreira, sin olvidar la formación que tuve al lado de Vitorino Magalhães Godinho, con quien aprendí a trabajar. La última palabra es, por supuesto, para Rita, que me apoyó constantemente durante todo este período.

INTRODUCCIÓN

Las Inquisiciones generalmente no se estudian como un problema sino como un tema consagrado de investigación, que se justifica por sí mismo y que permite todo tipo de cortes espaciales y temporales y todo tipo de apropiaciones discursivas. Así, los tribunales de la fe se suelen «explotar» a escala local, urbana o regional; se seccionan por períodos limitados en función de los ritmos represivos, de los sucesos político-institucionales o, incluso, según la dimensión de las series documentales; y figuran como escenario sugestivo para el estudio de la cultura o de la religión «populares». No cabe duda de que se ha multiplicado extraordinariamente la información de la que disponemos, así como las perspectivas de análisis que han aportado numerosos trabajos serios realizados en las últimas décadas[1]. Con todo, si hoy tenemos un conocimiento mucho mayor de la implantación local que tuvieron los tribunales inquisitoriales, lo cierto es que el análisis global de los mismos no ha sido abordado de forma sistemática. La Inquisición en Portugal no ha sido objeto de un estudio que abarque los diversos territorios en que ejerció su influencia durante todo el

[1] Apenas como ejemplo para el caso de España, vd. Ricardo García Cárcel, *Orígenes de la Inquisición española. El tribunal de Valencia (1478-1530),* Barcelona, Península, 1976; *id., Herejía y sociedad en el siglo xvi. La Inquisición en Valencia (1530-1609),* Barcelona, Península, 1980; Jaime Contreras, *El Santo Oficio de la Inquisición de Galicia (poder, sociedad y cultura),* Madrid, Akal, 1982; Jean-Pierre Dedieu, *L'administration de la foi. L'Inquisition de Tolède, xvième-xvmème siècle,* Madrid, Casa de Velazquez, 1989; Stephen Haliczer, *Inquisition and society in the kingdom of Valencia, (1478-1834),* Berkeley, University of California Press, 1990. Para un contexto más general, William Monter, *Frontiers of Heresy. The Spanish Inquisition from the Basque Lands to Sicily,* Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

período de su funcionamiento[2], mientras que las escasas aproximaciones de conjunto a las Inquisiciones en España[3] y en Italia[4] dejan numerosos problemas por responder y son producto de una lógica de estudio compartimentado y poco sensible a la comparación.

A las Inquisiciones se hace referencia generalemente en singular. Esta tradición expresa una realidad, la de que los tribunales inquisitoriales tienen como fuente común de legitimidad la delegación de poderes hecha por el papa en relación a la persecución de la herejía. La designación única puede ser cómoda pero esconde realidades muy diferentes, ya que la Inquisición pontificia establecida en el siglo xin[5] desarrolla un modelo de acción singular respecto a los modelos (en

[2] El tratamiento más amplio continúa siendo el de Joáo Lucio de Azevedo, *Historia dos cristâos-novos portugueses* (1* ed. 1921), reimp., Lisboa, Livraria Civilizaçâo, 1975. Entre otros estudios, se pueden referir los de Antonio Baiâo, A *Inquisiçâo em Portugal e no Brasil. Subsidios para a sua historia,* Lisboa, Arquivo Histórico Portugués, 1921; Antonio Borges Coelho, Inquisiçâo de Évora. Dos primordios a 1668, 2 vols., Lisboa, Caminho, 1987; Alexandre Herculano, *Historia da origem e estabelecimento da Inquisiçâo em Portugal* (1.ª ed. 1854-1859), reed. con introducción de J. Borges de Macedo, 3 vols., Lisboa, Bertrand, 1975; Joaquim Romero Magalhâes, «E assim se abriu o judaismo no Algarve», *Revista da Universidade de Coimbra,* XXIX, 1981, pp. 1-74; Elvira Mea, *A Inquisiçâo de Coimbra no século xvi. A instituiçâo, os homens e a sociedade* (tesis de doctorado mecanografiada), Oporto, Faculdade de Letras, 1989; Antonio Joaquim Moreira, *Historia dos principáis actos e procedimentos da Inquisiçâo portuguesa* (1." ed. 1845), reimp., Lisboa, Imprensa Nacional, 1980; I.S. Révah, *Études Portugaises,* París, Fundaçâo Calouste Gulbenkian, 1975; Antonio José Saraiva, *Inquisiçâo e cristâos-novos* (1.* ed. 1956), Lisboa, Estampa, 1985; José Veiga Torres, «Urna longa guerra social. Novas perspectivas para o estado da Inquisiçâo portuguesa -a Inquisiçâo de Coimbra», *Revista de Historia das Ideias,* 8, 1986, pp. 56-70.

[3] Juan Antonio Llórente, *Histoire Critique de l'Inquisition en Espagne,* 4 tomos, París, 1817-1818 (edición española de 1822, reimpresa en 4 tomos, Madrid, Hiperión, 1980); Henry Charles Lea, *A history of the Inquisition of Spain,* 4 vols., Nueva York, MacMillan, 1906-1907 (existe igualmente una traducción española, aunque reciente, en 3 vols., Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983); Henry Kamen, *La Inquisición Española* (traducción de la 2.* ed. inglesa), Barcelona, Crítica, 1985; Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet (eds.), *Historia de la Inquisición en España y América,* 2 vols., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1984-1993.

[4] Romano Canosa, *Storia dell'Inquisizione in Italia, dalla metà del Cinquecento alla fine del Settecento,* 5 vols., Roma, Sapere 2000, 1986-1990 (cada volumen corresponde a una región, en el que se han recopilado los estudios disponibles). Nuevas perspectivas han sido desarrolladas por Silvana Seidel Menchi, «Inquisizione come repressione o Inquisizione come mediazione? una proposta di periodizzazione», *Anuario dell'Istituto Storico Italiano per l'Età Moderna e Contemporanea,* vols. XXXV-XXXVI, 1983-1984, pp. 53-74 y, a otra escala, por Adriano Prosperi, «L'Inquisizione fiorentina dopo il Concilio di Trento», *ibidem,* vols. XXXVII-XXX-Vm, 1985-1986.

[5] *Vd.* Henry Charles Lea, *A History of the Inquisition in the Middle Ages* (1." ed. 1888), 3 vols., Nueva York, MacMillan, 1906; Jean Guiraud, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Âge, 2* tomos, París, Auguste Picard, 1935-1938; Henri Maisonneuve, *Études sur les origines de l'Inquisition,* Paris, J. Vrin, 1942.

plural) seguidos, por ejemplo, por los tribunales de Venecia[6], Módena[7] o Ñapóles[8] del siglo xvi al siglo xvm. La Inquisición española (creada en 1478), tal como la Inquisición portuguesa (establecida en 1536), tienen un estatuto particular que se traduce en una casi completa independencia de acción en relación a la Curia romana; asimismo, los tribunales hispánicos que operan en América o Asia importan estructuras, modos de hacer y representaciones comunes, pero no dejan de adaptarse a los diferentes contextos[9].

Los problemas de fondo que orientan nuestro trabajo son fruto de tales observaciones. En primer lugar, ¿cómo es posible que una institución, creada a lo largo del siglo xin, haya podido mantenerse en funcionamiento —por supuesto, bajo configuraciones diversas— hasta los siglos xvm y xix? ¿Cómo pudieron arraigar los tribunales inquisitoriales en los contextos más variados, desde la Europa meridional a los territorios ultramarinos de los imperios hispánicos? ¿Qué posición se les asignaba en el sistema institucional central de las diferentes sociedades en las que estaban presentes? ¿Qué papel desempeñaron en la estructuración de los sistemas de valores y de las configuracio-

[6] *Vd.* Andrea Del Col, «Organizzazione, composizione e giurisdizione dei tribunali dell'Inquisizione romana nella repubblica di Venezia (1500-1550)», Critica Storica, XXV, 1988, pp. 244-294; *id.,* «L'Inquisizione romana e il potere politico nella repubblica di Venezia (1540-1560)», *Critica Storica,* XXVIII, 1991, pp. 189-250; Nicholas S. Davidson, «Rome and the Venetian Inquisition in the Sixteenth Century», *Journal of Ecclesiastical History,* 39, I, 1988, pp. 16-36; John Martin, *Venice's Hidden Enemies. Italian Heretics in a Renaissance City,* Berkeley, University of California Press, 1993.

[7] *Vd.* Albano Biondi, «Lunga durata e microarticolazione nel territorio di un ufficio dell'Inquisizione: il 'Sacro Tribunale' a Modena (1292-1785)», *Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico in Trento,* Vili, 1982, pp. 73-90.

[8] *Vd.* Luigi Amabile, *// Santo Officio della Inquisizione a Napoli* (1.* ed. 1892), reimp., Soverio, Rubbettino, 1987; Giovanni Romeo, «Per la storia del Sant'Ufficio a Napoli tra '500 e '600. Documenti e problemi», *Campania Sacra,* VII, 1976, pp. 5-109; *id.,* «Una città, due Inquisizioni: l'anomalia del Sant'Ufficio a Napoli nel tardo '500», *Rivista di storia e letteratura religiosa,* XXIV, 1988, pp. 42-67; *id., Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma,* Florencia, Sansoni, 1990.

[9] *Vd.* José Toribio Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima (1569-1820),* Santiago de Chile, Imp. Gutemberga, 1887; *id., Historia del tribunal del Chile,* Santiago de Chile, Imp. Ercilla, 1890; *id., Historia del tribunal del Santo Oficio de Cartagena de Indias,* Santiago de Chile, Imp. Universo, 1899; *id., Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México,* Santiago de Chile, Imp. Elzeviriana, 1905; Antonio Baiào, A *Inquisigào de Goa. Tentativa de historia da sua origem, estabelecimento, evolucào e extingào, 2* tomos, Coimbra-Lisboa, 1939-1949; Richard Greenleaf, *The Mexican Inquisition of the Sixteenth Century,* Albuquerque, University of New Mexico Press, 1969; Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México,* 1571-1700, México, Fondo de Cultura Económica, 1988; Paulino Castañeda Delgado y Pilar Hernández Aparicio, *La Inquisición de Lima (1570-1635),* Madrid, Deimos, 1989.

nes sociales a lo largo de los siglos? ¿De qué manera los tribunales inquisitoriales fueron objeto de interés (de apropiación) para las diferentes élites sociales?

El espacio comprendido por nuestra investigación va de la Península Italiana y de la Península Ibérica a los territorios americanos y asiáticos de los imperios hispánicos que estaban sometidos a la jurisdicción inquisitorial en materia de delitos de fe. El período escogido comienza en 1478 y se prolonga hasta 1834, fechas, respectivamente, del establecimiento y abolición definitiva de la Inquisición española. Durante este período funcionaron asimismo la Inquisición portuguesa (entre 1536 y 1821) y la Inquisición romana (reorganizada en 1542 y abolida entre 1746 y 1800, en el contexto de los diversos Estados italianos). Esta delimitación, con todo, no impide el que recurramos a menudo a las informaciones de que disponemos sobre la Inquisición medieval para comprender la evolución de las estructuras de funcionamiento y del proceso penal.

El corte espacial y temporal propuesto es suficientemente amplio como para permitir responder a las cuestiones planteadas. Se trata de un programa de estudio experimental en el que las estructuras, los modos de funcionamiento, los actos de los tribunales inquisitoriales se van a analizar en diferentes contextos desde una perspectiva de larga duración. Además de esta noción de proceso, el presente trabajo sigue el método comparativo, que nos obliga a salir del marco cerrado de las realidades locales o regionales, inevitablemente entendidas como «originales» y particulares, para acceder a un nivel «macro» de análisis sistemático. El objetivo es comprender los rasgos comunes y divergentes del «status» de los tribunales, la evolución diferenciada de su acción y de su implantación social, así como los procesos de estructuración y desestructuración de los mismos. La semejanza entre las sociedades del Antiguo Régimen que se analizan es una ventaja, pues otorga mayor eficacia a nuestro trabajo[10], ya que permite recons-

[10] **Sobre el método comparativo, *vd.* Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1* ed. 1912), París, PUF, 1979 [ed. española: *Las formas elementales de la vida religiosa,* Madrid, Akal, 1982] y Marc Bloch, «Pour une histoire comparée des sociétés européennes» (1.ª ed. 1928), en *Mélanges Historiques,* tomo I, París, SEVPEN, 1963, pp. 16-40. Durkheim es estricto en su visión (traduzco): «los hechos sociales son función del sistema social del que forman parte; no podemos comprenderlos si los extraemos de ese sistema. Por eso, los hechos que ocurren en sociedades diferentes no pueden ser comparados de forma eficaz apenas porque parecen similares, sino que es necesario que las propias sociedades sean similares entre sí» (p. 133). Aunque más abierto a la comparación entre diferentes sociedades, Marc Bloch está de acuerdo en lo esencial: «parece que, de los dos tipos de método comparativo, el más limitado en su horizonte es también el más rico científicamente. Con una mayor capacidad de clasificar y criticar las aproximaciones, puede llegar a conclusiones menos hipotéticas y más rigurosas» (p. 19).**

truir el contexto de la acción inquisitorial a medida que se desarrolla el estudio. Desde este punto de vista, la inclusión de los espacios coloniales hispánicos permitirá que el estudio sea más variado e interesante.

La comparación no puede funcionar a través de la acumulación y yuxtaposición de los datos recogidos de forma arbitraria sobre los diferentes tribunales, pues no sería admisible partir de una configuración inquisitorial concreta para juntar elementos fragmentarios de las otras. Así, hemos optado por elaborar de raíz un trabajo de investigación original sobre las tres Inquisiciones, incluyendo, evidentemente, las informaciones recogidas en la bibliografía que se ha seleccionado. Este proceso nos ha obligado a tener que escoger de forma cuidadosa los campos de observación, analizando crítica y sistemáticamente los fondos documentales que hemos seleccionado y los datos recogidos. Como base de dicho proceso se encuentra una selección estratégica de los medios más «económicos» de trabajo, ya que el estudio de las Inquisiciones puede movilizar equipos de investigadores durante varias generaciones sin agotar el asunto. Nuestro objetivo consiste apenas en responder a las cuestiones planteadas a través del método comparativo.

Hemos escogido cuatro líneas de análisis: los ritos y la etiqueta, las formas de organización, los modelos de acción y los sistemas de representación. Los ritos, considerados aquí como secuencias de actos ordenados y repetitivos, revestidos de un carácter trascendente por los agentes que los producen y administran[11], han resultado muy significativos como formas expresivas del orden social e institucional[12].

[11] **La noción que presentamos ha sido trabajada a partir de Arnold Van Gennep, *Les riles de passage. Étude systématique des rites* (1.ª ed. 1909), reimp. Paris, Mouton-Maison des Sciences de l'Homme, 1969 [ed. española: *Los ritos de paso,* Madrid, Taurus, 1986]. Aceptamos esta visión morfológica de los ritos con todas sus consecuencias analíticas, pero el rasgo weberiano que se ha añadido al calificarlos como «investidos de un carácter trascendente por los agentes que los producen y administran» es el resultado de considerar que las sociedades analizadas son cada vez más complejas, siendo posible comprobar la existencia de un proceso de diferenciación social que nos impide defender que los mismos valores fuesen compartidos por las sociedades que estudiamos. Le época en cuestión se caracteriza justamente por la ruptura y diversificación del sistema de creencias en Europa. Sobre todo esto, vd. Émile Durkheim, *La division du travail social* (2.ª ed. revisada, 1930), París, PUF, 1973 [ed. española: *La división del trabajo social,* Madrid, Akal, 1982]; Alphonse Dupront, «Réforme et modernité», *Annales, ESC,* 4, Julio-Agosto, 1984, pp. 747-763.**

[12] ***Vd.* Max Gluckman, «Les rites de passage», en *Essays on the ritual of social relations,* Manchester, Manchester Universty Press, 1962, pp. 1-52; Pierre Smith, «Aspects de l'organisation des rites» en Michel Izard y Pierre Smith (eds.), *La fonction symbolique. Essays d'anthropologie,* Paris, Gallimard, 1979, pp. 139-170 [ed. española: *La función simbólica,* Madrid, Júcar, 1989]; Pierre Bourdieu, «Les rites comme actes d'institution», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales,* 43, 1982, pp. 58-63. Siguiendo lo dicho en la nota anterior, el arraigo de un rito presupone que un gran número de personas compartan las mismas referencias, pero no debemos perder**

Tales formas son particularmente adecuadas para la construcción de un análisis comparado, sobre todo dado que las Inquisiciones elaboraron un sistema ritual complejo de cara, en gran medida, al exterior —ceremonias de fundación, publicación de los edictos de fe, presentación de los condenados (por ejemplo, el auto de fe en el contexto hispánico), visitas de distrito—, pero también de cara al interior de la propia institución, como es el caso de las ceremonias de investidura, las visitas de inspección o los ritos de capilla cotidianos. El estudio de la articulación de este conjunto coherente de ceremonias ha permitido captar, en un primer momento, el «status» de las diferentes Inquisiciones y, en concreto, su posición relativa en el campo de poderes.

La etiqueta se distingue claramente de los ritos por la ausencia de contenido trascendente. En el caso de los ritos de las Inquisiciones, éstos a menudo hacen referencia a los mitos bíblicos celebrados por la liturgia de la Iglesia católica[13] (en el auto de fe, por ejemplo, hay referencias explícitas al Juicio Final). La etiqueta, por el contrario, se limita a regular las relaciones de interacción, tanto al interno de los tribunales como entre éstos y el exterior. El interés por el estudio de la etiqueta es evidente, ya que podemos reconstruir las relaciones jerárquicas en el seno de los tribunales a través del análisis de las precedencias de los funcionarios en la misa o en las sesiones colegiales, mientras que la posición relativa de los tribunales frente a los otros poderes se pone de manifiesto, por ejemplo, a través del orden jerárquico que se atribuye a los inquisidores en una ceremonia pública.

Los ritos y la etiqueta, a pesar de todas estas posibilidades, son una línea de análisis muy limitada. En realidad, el sistema ritual se caracteriza en general por una gran inercia, que se agrava en el caso de las Inquisiciones por su carácter de tribunal eclesiástico. El análisis del ritual permite reconstruir la posición relativa de los tribunales en el momento de su fundación e incluso en el período de desarrollo institucional, pero puede inducirnos a error en cuanto a la posición que los tribunales ocupan en los períodos de inercia o de declive. Hemos

de vista el balance entre sus características «minimalistas» como enunciado simbólico del orden social y los trazos que expresa como estrategia de afirmación de un «status» desarrollada por la institución (por sus respectivos agentes) de la que emana el rito.

[13] La ruptura con las concepciones tradicionales de conexión instrumental y subordinada entre ritos y mitos, formas y contenidos, imágenes y acciones fue realizada por Ernst Cassirer, *La philosophie desformes symboliques,* vol. 2, *La pensée mythique* (traducción del alemán), París, Minuit, 1972. Compartimos completamente sus ideas en este punto, bien reflejadas en la p. 61 (traducimos): «los ritos originalmente no son un sentido simplemente alegórico, de imitación o de puesta en escena, sino un sentido perfectamente real (subrayado por el autor), están de tal manera insertos en la realidad de la acción efectiva que forman parte integrante e indispensable de la misma».

de desconfiar, por tanto, de estas construcciones simbólicas cuando se refieren a períodos de larga duración, pues pueden proyectar una posición pretendida pero no siempre aquella que realmente se ocupa. En una palabra, es necesario controlar el sentido de las ceremonias por medio de las informaciones que obtenemos a través de las otras líneas de análisis.

Las formas de organización constituyen, en contrapartida, un campo de análisis fundamental. Los conocimientos en este dominio son relativamente reducidos e incompletos, pero entendemos que es decisivo conocer las diferentes configuraciones de los tribunales en el espacio y en el tiempo, sus niveles de competencia y de responsabilidad, su estructura de funcionamiento desde la base a la cúpula, los mecanismos de toma de decisiones y las relaciones institucionales con los poderes de la Iglesia y del Estado. Desde esta perspectiva, los tribunales se consideran como sistemas que imponen reglas de funcionamiento a sus agentes, pero que constituyen asimismo espacios de conflicto entre diferentes estrategias a seguir[14]. Así, para llegar al fondo del problema que se plantea, es absolutamente necesario conocer el conjunto de agentes implicados en las actividades de los tribunales. Los estudios disponibles aportan una imagen muchas veces «descarnada» de los tribunales inquisitoriales, presentándolos como instrumentos políticos del papado, de la realeza o de los grupos sociales dominantes. Sin negar la existencia de redes de intereses, nos parece, sin embargo, que es necesario estudiar a los inquisidores, a los funcionarios, a los familiares, a los comisarios para poder empezar a esbozar una imagen más rigurosa del arraigo social de las Inquisiciones y de las relaciones de poder en las que se vieron envueltas.

Los modelos de acción inquisitorial son, quizás, el campo de investigación más estudiado, sobre todo en lo que se refiere a los ritmos de represión y a la tipología de los delitos. Con todo, las series reconstruidas por varios historiadores[15] no siempre son fiables (especialmente para los siglos xvi y xvm), lo que plantea serios problemas

[14] *Vd.* J. G. March y H. A. Simon, *Organizations,* Nueva York, John Wiley and sons, 1958 [ed. española: *Teoría de la organización,* Barcelona, Ariel, 1980]; Michel Crozier y Erhard Friedberg, *L'acteur et le système. Les contraintes de l'action collective,* Paris, Seuil, 1977; Henry Mintzberg, *The structuring of organisations,* Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1983 [ed. española: *La estructuración de las organizaciones,* Barcelona, Ariel, 1985]; Edgar H. Schein, *Organizational psychology,* 3." ed., Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1988.

[15] Jaime Contreras y Gustav Henningsen, «Forty-four thousand cases of the Spanish Inquisition (1540-1700): analysis of a historical data bank», en Gustav Henningsen y John Tedeschi (eds.), *The Inquisition in early modern Europe. Studies on sources and methods,* Dekalb, Illinois, Nothem Illinois University Press, 1986, pp. 100-129; E. William Monter y John Tedeschi, «Toward a statistical profile of the Italian Inquisitions, Sixteenth to Eighteenth Centuries», *ibidem,* pp. 130-157.

a la hora de realizar cualquier análisis comparativo, dada la falta de homogeneidad de los datos. Lo que nos interesa aquí es el estudio, a través de las víctimas, de los objetivos estratégicos de la Inquisiciones y de su capacidad de adaptación a las diferentes coyunturas sociales, culturales y políticas. Nuestro propósito no es estudiar concretamente a los perseguidos, sino la forma en la que la persecución se utilizaba por parte de los inquisidores para dar sentido a su actividad. Por otro lado, nuestro análisis de los modelos de acción incluye también las visitas (de distrito, de navios, de bibliotecas, de librerías y de tipografías).

Los sistemas de representación constituyen el último campo de análisis, tradicionalmente uno de los menos explotados. Hemos tratado de reconstruir las formas de presentación de las Inquisiciones, dando relieve al estudio de la emblemática[16] (concretamente de la heráldica) inscrita en escudos de piedra, en los estandartes, en los sellos, en los edictos de fe y en otros soportes. Esta vía de investigación, prácticamente virgen, se ha revelado útil para comprender mejor el status y la estrategia de los tribunales inquisitoriales, pues los signos y los símbolos proyectados contenían un verdadero programa de acción. Sin embargo, es en relación a los conflictos de representaciones[17] donde nuestro trabajo ha encontrado más indicios sobre el cambio de posición de las Inquisiciones a lo largo de los siglos. En este campo es necesario aclarar que no compartimos la idea de separar la «leyenda negra» del estudio «positivo», es decir, de los «hechos» de las Inquisiciones[18]. La designación de «leyenda negra» se inventó hace setenta años para quitar peso a la tradición crítica de los opositores a la Inquisición española, los cuales se manifestaron ya en los comienzos de su funcionamiento[19]. De hecho, los principales argumentos contra los tribunales inquisitoriales pueden encontrarse en Italia, en España o en Portugal dos o tres siglos antes de la historiografía liberal. Por otro lado, podemos hablar de una «leyenda blanca» construida por los propios inquisidores, cuyos argumentos han llegado hasta nuestros días a través de determinados historiadores. Los actos de los inquisidores y de sus opositores están ligados a este conflicto de representaciones, de tal forma que resulta imposible separar el razonamiento de la acción.

[16] *Vd.* Michel Pastoureau, *Figures et couleurs. Études sur la symbolique et la sensibilité medievales,* París, Le Léopard d'Or, 1986.

[17] Sobre esta noción véase toda la obra de Roger Chartier, concretamente A *historia cultural ente práticas e représentâmes* (traducción del francés), Lisboa, Difel, 1988.

[18] Es en este punto fundamental en el que nos distanciamos de la obra de Edward Peters, *Inquisition,* Berkeley, University of California Press, 1989.

[19] Hay una amplia bibliografía sobre este asunto. Cito la obra más reciente de Ricardo García Cárcel, *La leyenda negra. Historia y opinión,* Madrid, Alianza, 1992.

Este programa de investigación se ha apoyado, en buena medida, en el trabajo realizado sobre series manuscritas conservadas en los archivos españoles, portugueses e italianos. Los casos de España y Portugal son los más simples, pues los fondos inquisitoriales están casi en su totalidad conservados en los archivos centrales (Archivo Histórico Nacional, en Madrid, y Arquivo Nacional da Torre do Tombo, en Lisboa). Los archivos centrales de la Curia romana, conservados en el Vaticano, no son accesibles a los investigadores en lo que a los fondos inquisitoriales se refiere. Con todo, existen alrededor de doce archivos de tribunales locales que se han conservado en los archivos de Estado y en los archivos diocesanos, algunos de los cuales están bien catalogados. Frente a esta fragmentación de las fuentes relativas a la Inquisición romana, hemos decidido concentrar nuestros esfuerzos en tres archivos, los de Venecia (Archivio di Stato), Módena (asimismo, Archivio di Stato) y Bolonia (Biblioteca dell'Archiginnasio); aunque de una forma puntual, se ha consultado asimismo el archivo de Udine (Archivio Arcivescovile). Hemos escogido los tres primeros archivos mencionados no sólo por hacer referencia a tres tribunales «ejemplares» desde el punto de vista del contexto político italiano (la república de Venecia, el Estado pontificio y el caso intermedio de Módena), sino también porque conservan un volumen de documentación significativo.

Hemos decidido no trabajar sobre las fuentes más conocidas, los procesos. Esta documentación es quizás la más estereotipada, desde el punto de vista de la máquina inquisitorial y del proceso penal, ofreciéndonos sobre todo información sobre las víctimas. Así, hemos resuelto consultar otras fuentes generalmente despreciadas como la correspondencia (especialmente entre los tribunales locales y los organismos de control), las conclusiones de las visitas de distrito, las relaciones de las visitas de inspección, las listas de visitas a los navios, los libros de las cofradías inquisitoriales, las memorias y las recopilaciones de decisiones de los organismos centrales (designadas como «legislación interna» en el caso español)[20]. Estas series nos han permitido conocer la vida cotidiana del tribunal, las vías de comunicación, las relaciones jerárquicas, los niveles de responsabilidad, la toma de decisiones, la definición de la acción estratégica, el impacto de ciertos casos particulares y la «deontología» profesional exigida a los inquisidores.

Los archivos conservan asimismo fuentes impresas a las que se ha querido dar cierto relieve en nuestro trabajo. Se trata de series de edictos de fe, poco estudiados en el caso italiano, que resultan revela-

[20] ***Vd.*** **Gustav Henningsen, «La legislación secreta del Santo Oficio» en José Antonio Escudero, (ed.),** ***Perfiles jurídicos de la Inquisición española,*** **Madrid, Instituto de Historia de la Inquisición, 1989, pp. 163-172.**

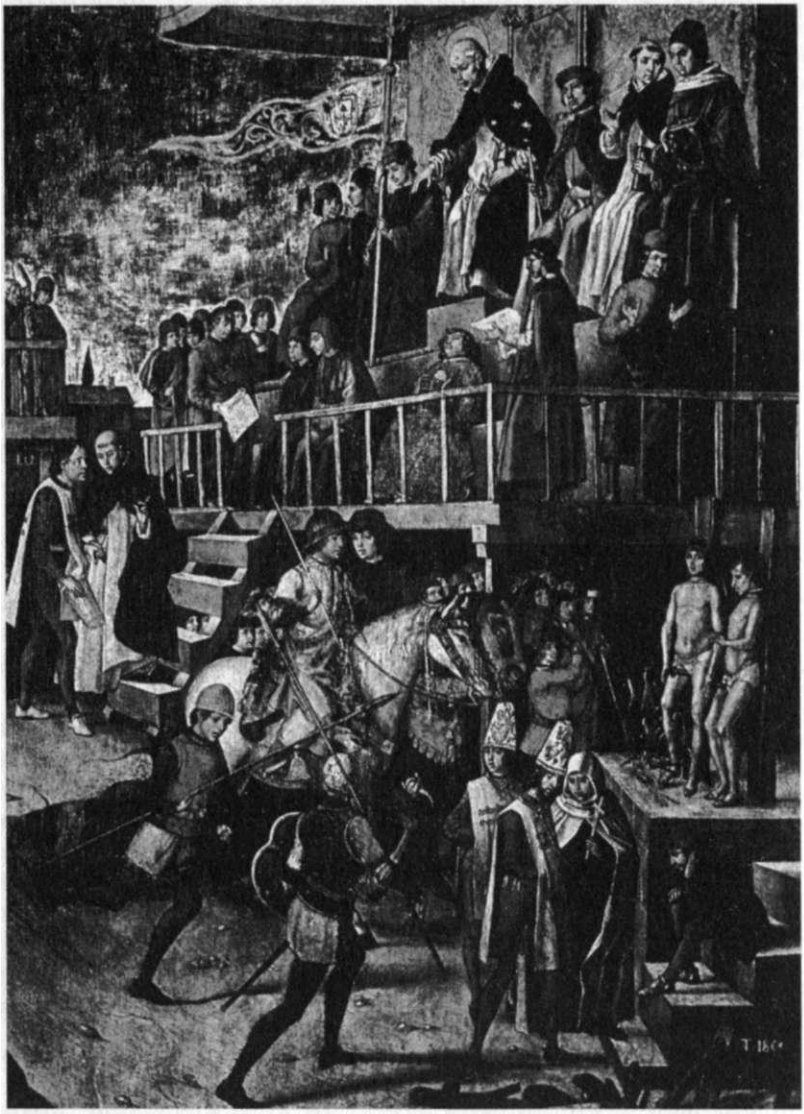
dores a la hora de conocer los cambios que se produjeron en la estrategia represiva e incluso en la sensibilidad inquisitorial. Algunas bibliotecas, como la British Library, la Biblioteca Apostólica Vaticana, la Biblioteca Nacional de Madrid o la Bibliothèque Nationale de Paris, son especialmente ricas en cuanto a las descripciones de los autos de fe y a los manuales de las Inquisiciones (dos series de impresos y de manuscritos que hemos tratado de analizar sistemáticamente). Otra serie de impresos que se ha querido privilegiar ha sido la de los panfletos protestantes contra los tribunales inquisitoriales, que nos han permitido reconstruir el desarrollo de los conflictos de representaciones en el espacio y en el tiempo. Los reglamentos internos de los tribunales, por su parte, se han consultado de forma sistemática con el objeto de completar la información recogida sobre las diferentes configuraciones orgánicas. Finalmente, la iconografía sobre las Inquisiciones ha sido objeto de una búsqueda lo más exhaustiva posible, procurando fechar las imágenes (generalmente tratadas de forma salvaje, sin control, como si fuesen «ilustraciones» vagabundas), situarlas en el respectivo contexto de producción y analizarlas como una fuente de la historia inquisitorial y del conflicto de representaciones[21].

Estudio comparado pero también estudio de larga duración, nuestro trabajo tiene como base de orientación la noción de proceso. Esta opción es la que explica la construcción del texto en tres partes que, sin embargo, no se reflejan de forma explícita. Una primera, sobre la fundación y organización; una segunda, sobre la implantación y la consagración; y una tercera, sobre el declive y la extinción del tribunal. Los campos de análisis referidos anteriormente son los que han conducido la investigación, pero no era posible presentarlos de forma compartimentada, sino que ha sido necesario trabajar sobre ellos de forma cruzada, dando lugar a un conjunto de diez capítulos en los que hemos procurado trazar el proceso global de establecimiento, desarrollo, dominio, declive y abolición de los tribunales. Evidentemente, un estudio del proceso supone situar constantemente a las Inquisiciones en su respectivo contexto, pues es la única manera de comprender el significado de las acciones que se llevaron a cabo.

[21] El análisis iconológico ha seguido los estudios de Erwin Panofsky, *Studies in iconology. Humanistic themes in the art of the Renaissance* (1.* ed. 1939), reed., Nueva York, Harper and Row, 1972 [ed. española: *Estudios sobre iconología,* Madrid, Alianza Editorial, 1971]; *id., Meaning in the Visual Arts* (1* ed. 1955), reedición, Harmondsworth, Penguin Books, 1970 [ed. española: *El significado de las artes visuales,* Madrid, Alianza Editorial, 1992]; Roy Strong, *Art and Power, renaissance Festivals, 1450-1650* (1." ed. 1973), Woodbridge, Boydel Press, 1984 [ed. española: *Arte y poder: fiestas del Renacimiento (1450-1650),* Madrid, Alianza Editorial, 1988]; Paul Zanker, *Augusto e il potere delle immagini,* Turin, Einaudi, 1989 [ed. española: *Augusto y el poder de las imágenes,* Madrid, Alianza Editorial, 1992].

Un trabajo de esta dimensión ha exigido la utilización de diferentes niveles de análisis, desde el «macro» al «microanálisis»[22]. En concreto, hemos estudiado casos significativos, procesos específicos o carreras individuales de inquisidores, al mismo tiempo que hemos comparado las formas de organización o de acción estratégica desarrolladas por los órganos de control. El desafío era conseguir articular correctamente los diferentes niveles de análisis, en una perspectiva en la que los casos estudiados podían utilizarse como elementos reveladores de ciertas relaciones o procesos significativos. Finalmente, el camino adoptado partía de la idea de que la visión de las Inquisiciones no podía construirse por medio de una acumulación de elementos fragmentarios. El peso institucional, por ejemplo, de la Inquisición española no es el resultado de la suma de las acciones emprendidas por los veinte tribunales de distrito, sino que el efecto de conjunto es mucho más importante. De igual manera, los sistemas de los tribunales de la Inquisición romana o de la Inquisición portuguesa no pueden entenderse como una simple yuxtaposición de estructuras locales y regionales. Desde esta perspectiva, la respuesta a las preguntas formuladas al inicio sólo podría ser el resultado de un análisis comparativo y de larga duración de los efectos políticos y sociales de la acción inquisitorial, de las diferentes configuraciones de los tribunales y de las formas de recepción/apropiación de éstos por parte de la población y de los otros poderes.

[22] **Sobre el problema relativo a los niveles de análisis, *vd.* Jeffrey Alexander, *Action and its Environments. Towards a new synthesis,* Nueva York, Columbia University Press, 1988.**



Pedro Berruguete, *Auto de Fe presidido por Santo Domingo de Guzmán* (pintura de finales del siglo XV conservada en Madrid, en el Museo del Prado). La figura de Santo Domingo se reivindica durante el período de establecimiento de la Inquisición en Castilla como uno de los elementos fundadores del «Santo Oficio» en la lucha contra los albigenses. El objetivo, claramente, es el de afirmar la legitimidad de la institución a través del recurso a uno de los santos más importantes, que pasa a formar parte del «patrimonio simbólico» de los tribunales inquisitoriales.

LA FUNDACIÓN

El primer día de noviembre de 1478, el papa Sixto IV refrendó la bula *Exigit sincerae devotionis affectus,* por medio de la cual fundaba una nueva Inquisición en España. Redactada como respuesta a las peticiones de los Reyes Católicos, esta bula recogía los argumentos regios sobre la difusión de las creencias y de los ritos mosaicos entre los judíos convertidos al cristianismo en Castilla y Aragón, atribuía el desarrollo de esta herejía a la tolerancia de los obispos y autorizaba a los reyes a nombrar tres inquisidores (entre los prelados, religiosos o clérigos de más de cuarenta años, bachilleres o maestros en Teología, licenciados o doctores en Derecho Canónico) en cada una de la ciudades o diócesis de sus reinos[1]. Este poder concedido a los príncipes era un hecho inédito, pues, hasta entonces, el nombramiento de inquisidores, cuya jurisdicción se superponía a la jurisdicción tradicional de los obispos en materia de persecución de herejías, estaba reservada al papa[2]. La bula, de hecho, permitía a los Reyes Católicos no sólo el nombramiento sino también la revocación y sustitución de los inquisidores. Se trataba de una auténtica transferencia de competencias que se matizaría cinco años más tarde con el nombramiento formal del primer inquisidor general por el papa a propuesta del rey, comenzando así una práctica regular que confirmaba y legitimaba a la Inquisición española como un tribunal eclesiástico que funcionaba con pode-

[1] **Bernardino Llorca,** ***Bulario Pontificio de la Inquisición Española en su Período Constitucional (1478-1525),*** **Roma, Pontifica Université Gregoriana, 1949, pp. 48-59.**

[2] ***Vd.*** **Henry Charles Lea,** ***A History of the Inquisition in the Middle Ages*** **(1.ª ed. 1888), 3 vols., Nueva York, MacMillan, 1906; Jean Guiraud,** ***Histoire de l'Inquisition au Moyen Age, 2*** **tomos, París, Auguste Picard, 1935-1938; Henri Maisonneuve,** ***Études sur les origines de l'Inquisition,*** **París, J. Vrin, 1942.**

res delegados por el papa. Con todo, la ruptura con la tradición medieval, una tradición de apenas dos siglos y medio, era más que evidente, ya que, por primera vez, se establecía una conexión formal entre la jurisdicción eclesiástica y la jurisdicción civil, dado que la intervención del rey en el proceso de nombramiento de los inquisidores alteraba las relaciones de fidelidad de estos agentes.

Provistos con este documento fundacional, los Reyes Católicos tardaron algún tiempo en aplicarlo, pues esperaron hasta septiembre de 1480 para nombrar dos inquisidores, los dominicos Fr. Juan de San Martín y Fr. Miguel de Morillo, respectivamente bachiller y maestro en Teología, con el objeto de perseguir los crímenes de herejía en sus reinos[3]. Cabe destacar dos sutiles detalles de esta carta: la designación en abstracto de los crímenes de infidelidad, herejía y apostasía, que permitía extender la capacidad de acción de los inquisidores a todos los ámbitos del comportamiento y de las creencias desviadas; y la ausencia de delimitación geográfica de la jurisdicción de los nuevos inquisidores. Parece como si la fundación de la Inquisición en España, es decir, sus primeros pasos, se hubiese llevado a cabo a partir de diferentes niveles de delegación de competencias con el objeto de reducir al mínimo las posibilidades de resistencia a la acción inquisitorial, dejando un enorme espacio de maniobra a las relaciones informales, como si la práctica tuviese que quedar libre de reglas bien determinadas. De hecho, sorprende la escasez de documentos fundacionales (falta, por ejemplo, una carta regia imponiendo a los poderes locales el apoyo a la acción inquisitorial), así como la economía de contenidos de dichos documentos, que se reducen a lo esencial.

La práctica, por consiguiente, moduló en parte el proceso de fundación. Los inquisidores comenzaron su actividad en los primeros días de diciembre en la ciudad de Sevilla, asistidos por el Dr. Juan Ruiz de Medina, del Consejo Real, pormenor éste importante, pues pone en evidencia una política de presencia regia, dado que el representante del monarca pudo muy bien sustituir en su momento a la carta formal de imposición de la jurisdicción del «Santo Oficio». Informados de la llegada de los inquisidores a Sevilla, los habitantes de la ciudad se habrían dividido en dos facciones, una favorable a su actividad y otra hostil en la que estarían incluidos quienes poseían cargos públicos, así como los familiares de los dignatarios eclesiásticos. La primera facción, constituida por nobles y prebendados, decidió recibir a los inquisidores a una legua de la ciudad «faciéndoles agazajo é hospedage y visitándolos á menudo». Cuando los inquisido-

[3] **Bernardino Llorca, *op. cit.* Estos documentos se publicaron en Miguel Jiménez Monteserín, *Introducción a la Inquisición Española,* Madrid, Editora Nacional, 1980, pp. 50-62.**

res entraron en la ciudad, se dirigieron al cabildo de la catedral, donde presentaron la bula y el nombramiento real, realizando a continuación la misma ceremonia ante el gobierno de la ciudad. Ambos organismos se reunieron entonces en conjunto para decidir la celebración de una procesión general el domingo siguiente, con presencia del clero regular y secular, para que la Inquisición fuese recibida por los habitantes de la ciudad[4].

A pesar de lo sucinta que resulta la relación de que disponemos, es posible detectar fragmentos de los ritos de fundación de la Inquisición española, tales como la entrada de los inquisidores en la ciudad, que viene marcada por un «recibimiento» a una legua de distancia, en una clara transposición, seguramente menos solemne, de las ceremonias de entrada de los reyes y los obispos; la presentación de los documentos de establecimiento de la Inquisición a las autoridades locales, reunidas expresamente para la ocasión; y la recepción de la Inquisición por la ciudad, por medio de una ceremonia que comprendía procesión y misa. Los elementos rituales que faltan en la relación son el juramento de los inquisidores tras su nombramiento, el sermón en la misa de presentación pública de la Inquisición y el juramento de las autoridades y de la población, prometiendo apoyar la actividad inquisitorial y rechazar a los herejes. Se ignora si estos elementos estaban ya presentes en esta fase, pero, de cualquier manera, se puede apreciar una cierta simplicidad de los ritos de fundación de la Inquisición en España, que se centran apenas en la recepción de la nueva institución por las autoridades civiles y eclesiásticas. La posición de los primeros inquisidores es aún débil, pues, asistidos por un consejero real, son ellos mismos quienes se trasladan para presentar sus cartas de investidura a las autoridades de la ciudad. Los reyes no están presentes y no se menciona al arzobispo en la relación.

La relativa modestia ceremonial del establecimiento de la Inquisición en Sevilla contrasta con la acción determinada de los inquisidores. La detención de centenas de acusados durante el primer mes de actividad, entre los que se encontraban los conversos más poderosos de la ciudad (los más ricos y los más influyentes políticamente), provocó un efecto de pánico, que se pone de manifiesto en la fuga de millares de personas hacia tierras señoriales y hacia el extranjero (Portugal, Italia y el norte de África). Los inquisidores tuvieron

[4] **Seguimos en esta parte la «Relación de la junta y conjuración, que hizieron en Sevilla los judios conversos contra los inquisidores que vinieron a fundar y establecer el Santo Oficio de la ynquisición», narración de la época que habría pertenecido a los *Apuntamientos* de Cristóbal Núñez, capellán de los Reyes Católicos. Una copia del siglo xvu fue publicada por Fidel Fita, «Los conjurados de Sevilla contra la Inquisición en 1480», *Boletín de la Real Academia de la Historia,* XVI, 1890, pp. 450-456.**

que publicar una orden a principios de 1482 exigiendo a los nobles, sobre todo al marqués de Cádiz y al duque de Medina-Sidonia, el censo de los conversos refugiados en sus territorios, la detención de los acusados y su entrega al tribunal, bajo pena de excomunión, confiscación de bienes y pérdida de dignidades y cargos. Sin embargo, el carácter violento de esta acción inicial, que fue la que verdaderamente estableció la Inquisición al imponer su jurisdicción a los antiguos privilegios señoriales, permitió obtener otros resultados, como, por ejemplo, la ocupación de instalaciones de la Corona. De hecho, la afluencia de presos fue de tal forma importante que las instalaciones del convento de San Pablo, donde tenía su sede el tribunal, resultaron demasiado pequeñas, siendo necesario trasladar a los inquisidores y a los presos al castillo de Triana, movimiento cargado de significado simbólico. Por otro lado, los inquisidores hicieron construir un cadalso para ejecutar a los herejes condenados, el «tablado», que contaba con cuatro grandes estatuas en yeso, donde se colocaba a las víctimas[5]. Este modelo no se siguió en otros lugares, aunque consagró, durante la fase de establecimiento, el momento del castigo a los excomulgados.

Las protestas contra la violencia de la actividad inquisitorial no tardaron en ser presentadas al papa y a los Reyes Católicos, sin que, sin embargo, se produjese un cambio significativo de la situación. Tres fueron los argumentos más importantes presentados por los opositores del «Santo Oficio»: el carácter arbitrario (parcial) del tribunal, el secreto del proceso y la injusticia que se cometía con la confiscación de bienes, que excluía de la herencia a los hijos inocentes, reduciendo a la miseria a las familias de los condenados[6]. Mientras, las noticias sobre la persecución de los conversos en Sevilla se habían difundido rápidamente por toda España e incluso en el extranjero. Puede afirmarse que, como consecuencia del choque entre la acción inquisitorial y las resistencias que ésta suscitó, los ritos de

[5] **Andrés Bernáldez, «Historia de los Reyes Católicos Don Fernando y Doña Isabel» en *Crónicas de los Reyes de Castilla* (edición coordinada por Caetano Rosell), tomo III, Madrid, Ediciones Atlas, Biblioteca de Autores Españoles, 1953, pp. 600-601. El texto es de la época y el autor, sacerdote de la región (en la aldea de Palacios) y capellán del arzobispo D. Diego de Deza, fue testigo de los acontecimientos.**

[6] **Fernando del Pulgar, *Crónica de los Reyes Católicos* (1.ª ed. 1565), edición de un manuscrito más completo realizada por Juan de Mata Carriazo, vol. I, Madrid, Espasa Calpe, 1943, p. 337. El autor, testigo también de la época y, seguramente, un converso, recoge las protestas de los cristianos nuevos y sintetiza los principales argumentos contra la persecución: despoblamiento de los reinos, disminución del comercio y quiebra de las rentas de la Corona (argumentos que veremos repetidos en Portugal en el siglo XVI). Estas protestas se recogen nuevamente en la obra de Juan de Mariana, «Historia General de España» (I.ª ed. latina 1592, 1.ª ed. española 1601), en *Obras,* vol. II, Madrid, Ediciones Atlas, Biblioteca de Autores Españoles, 1950, p. 202.**

fundación de los nuevos tribunales de distrito se hicieron más complejos con el objeto de imponer relaciones de fidelidad más eficaces. Es el caso, por ejemplo, de Zaragoza. Cuando las Cortes se reunieron en Tarazona, en 1484, el inquisidor general, reunido con personalidades civiles y eclesiásticas, entre las que se encontraban el vicecanciller de Aragón y otros miembros del gobierno del Reino, estableció cuál había de ser el proceso de inculpación de los acusados por el crimen de herejía. El 4 de abril del mismo año, el inquisidor general nombró como inquisidores de Zaragoza a Fr. Gaspar Juglar, dominico, y a Pedro de Arbués, canónigo de la catedral, ambos maestros en Teología. Los nuevos inquisidores presentaron sus cartas de privilegio a las autoridades, en concreto, al Justicia de Aragón, al capitán, a los diputados del Reino, a los jurados, a los miembros de la Cancillería Real y al merino de la ciudad, a quienes impusieron la obligación de estar presentes en la misa de publicación de la Inquisición con el objeto de que prestasen juramento. A continuación se publicaron los edictos del tribunal y el documento regio que ponía a los inquisidores y a sus oficiales bajo protección de la Corona. El juramento de las autoridades garantizaba la fidelidad a la fe católica, la persecución y la denuncia de todos los herejes, con independencia de su estado (condición), así como la respectiva exclusión de todos los cargos públicos y funciones de justicia[7].

Sin duda, los ritos de fundación de los nuevos tribunales de distrito son más complejos y el apoyo del rey se hace más formal y explícito. La relación sobre el relevo de los inquisidores en Valencia a principios del siglo xvi resulta bastante significativa de esta nueva fase. Los inquisidores recién nombrados se instalaron en el palacio real y convocaron a los oficiales regios, los ministros y los diputados del Reino. Aunque las principales autoridades no comparecieran personalmente por motivos de precedencia, sus representantes prestaron juramento ante los inquisidores de respetar y ejecutar las bulas apostólicas y las leyes reales[8]. En este caso, los representantes no dudaron de la pertinencia del juramento, al contrario de lo que sucediera en Barcelona el 3 de abril de 1487, donde los consejeros y los diputados del principado pospusieron tanto cuanto pudieron su compromiso sagrado[9]. Sin embargo, el hecho significativo es el cambio de lugar en el que se

[7] **Jerónimo Zurita,** *Los cinquo libros postreros de la segunda parte de los Armales de la Corona de Aragon,* **Zaragoza, Domingo de Portonarijo y Ursino, 1579, fls. 340v-341 v.**

[8] **Gaspar Escolano,** *Segunda parte de la decada primera de la Historia de la Insigne y Coronada Ciudad y Reyno de Valencia,* **Valencia, Pedro Patricio Mey, 1611, col. 1442.**

[9] **AHN, Inquisición, Libro 1276, fls. 664r-665v. Los diputados y consejeros del Principado faltaron al juramento en la catedral, donde estaban reunidos el virrey, el canciller, el Justicia y otras personalidades. El fiscal del tribunal los acusó inmediatamente de rebelión, intimándolos con censuras, lo que les forzó a cumplir con el juramento ante los inquisidores el 20 de abril.**

presta el juramento, pues ya no se trata de un espacio público o controlado por las autoridades, sino el espacio de los propios inquisidores.

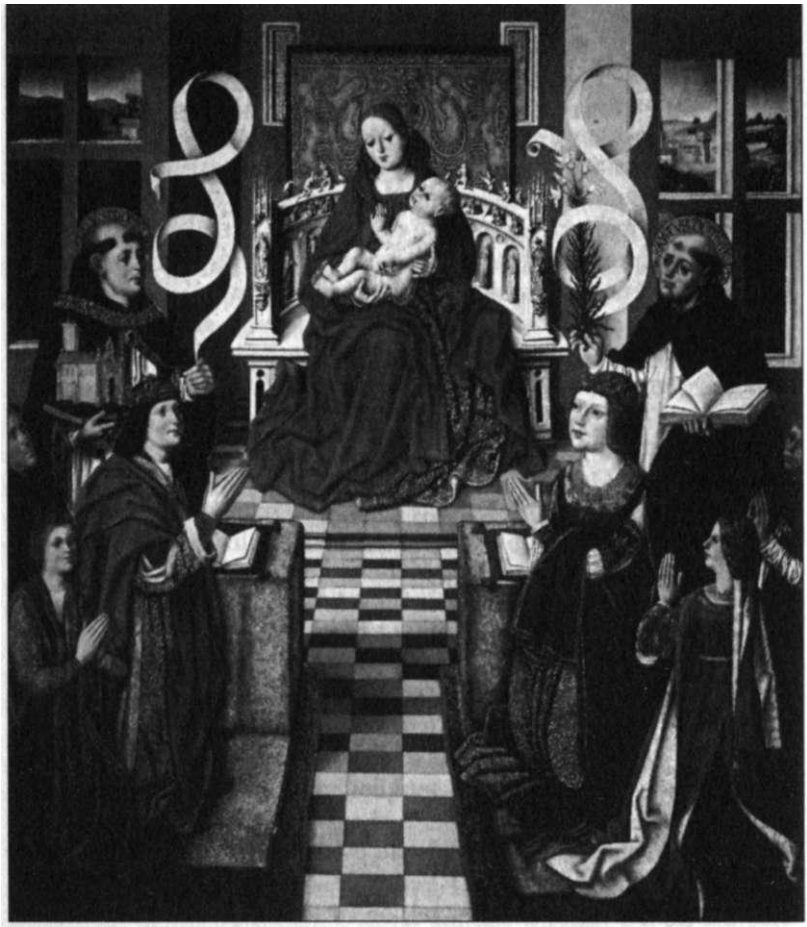
Las resistencias que suscitó la fundación de esta nueva Inquisición se desarrollaron de manera diferente en función del contexto, pero el resultado general fue siempre el mismo: la implantación definitiva del tribunal. Así, los recursos a Roma, aceptados por el papa en una primera fase, debieron enfrentarse a las protestas constantes de los Reyes Católicos y de Carlos V, hasta que la Corona obtuvo de la Curia romana la delegación en el inquisidor general del poder de examinar todos los recursos en última instancia[10]. Las críticas a la violencia arbitraria de los inquisidores no modificaron en nada los pilares de su acción —en concreto, el secreto del proceso, la confiscación de bienes y la inhabilitación de los herederos de los condenados—, pues se establecieron mecanismos de autocontrol —instrucciones internas, visitas de inspección y administración centralizada— que permitían al tribunal presentar una imagen de seriedad. La conjura de 1480 en Sevilla contra los inquisidores recién llegados, en la que estaban involucradas personalidades del gobierno de la ciudad, grandes rentistas e incluso familiares de eclesiásticos, se descubrió en sus orígenes, sirviendo para justificar la violencia de las primeras persecuciones, que se dirigieron justamente contra los más poderosos. La oposición al tribunal en Zaragoza, en la que se comprometieron «muchos cavalleros y gente principal» y que denunciaba el procedimiento inquisitorial como contrario a las libertades del Reino (concretamente, la confiscación de bienes y el secreto sobre los testigos), desembocó en la conjura de 1485. Los conjurados, habiendo decidido pasar de las palabras a los hechos, asesinaron al inquisidor Pedro de Arbués. El homicidio se cometió la noche del 13 de marzo en la catedral de Zaragoza, donde el inquisidor, también canónigo, había entrado a rezar. De un día para otro, la opinión de la ciudad, hasta entonces aparentemente contraria a la Inquisición, se transformó y en la mañana del día siguiente se desencadenó un motín bajo la consigna de «a fuego los conversos que

[10] **Los recursos a Roma no sólo los presentaron centenas de particulares, sino también los prelados, quienes de esta manera querían protegerse a sí mismos y a sus familias de la persecución inquisitorial. Los casos más notables fueron los de D. Juan Arias Dávila, obispo de Segovia, y D. Pedro de Aranda, obispo de Calahorra. *Vd.* Juan Antonio Llórente, *Historia Crítica de la Inquisición Española* (1.* ed. en español 1822), reimp., tomo I, Madrid, Hiperión, 1980, pp. 206-210, y Henry Charles Lea, A *History of the lnquisition of Spain,* vol. II, Nueva York, MacMillan, 1906, pp. 42-44 [ed. española: *Historia de la Inquisición española,* Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983]. El proceso complejo y, en cualquier caso, delicado de delegación papal al inquisidor general del poder en última instancia lo describe Lea, *ibidem,* pp. 103-160.**

han muerto al inquisidor». Los acontecimientos que siguieron a este suceso son de sobra conocidos. El inquisidor general nombró nuevos inquisidores que se instalaron en el palacio real de la Aljafería, símbolo de la protección que la Corona daba al tribunal; los responsables del homicidio fueron ejecutados y descuartizados; y, finalmente, el inquisidor asesinado se convirtió en un santo mártir[11].

Este acto de desesperación señala el fin del proceso de fundación del «Santo Oficio» en España. Se trata de un caso ejemplar, desencadenado justamente en las nuevas periferias (el poder central de Aragón se había desplazado recientemente a Castilla), celosas de sus libertades y de sus privilegios tradicionales, en las cuales, la posición de la Inquisición era más débil y más contestada. La resistencia no disminuyó gracias tan sólo al cambio de opinión y a la respuesta contundente de las instituciones centrales, sino que el «martirio», el «sacrificio» del inquisidor suministró el elemento que faltaba para la consagración del tribunal, la señal de aprobación divina. El hecho de que el homicidio de un juez eclesiástico se hubiese cometido en el interior de una iglesia en la que rezaba podía utilizarse como un indicio del carácter diabólico de los opositores al tribunal inquisitorial. Pero fueron sucesos posteriores, cuidadosamente difundidos por los poderes en una atmósfera propicia a la emoción colectiva, los que permitieron que ganase peso la interpretación de que el homicidio había sido un martirio. Antes de nada, se difundió la noticia del milagro de la sangre de Pedro de Arbués. Cuando se depositó el cuerpo del inquisidor en la sepultura construida en el lugar de la catedral en el que había sido asesinado, la sangre seca del pavimento apareció de repente fresca y caliente, como si se hubiese herido al inquisidor en ese mismo momento (fenómeno del que evidentemente dieron fe varios notarios). La consagración de Pedro de Arbués permitió de alguna forma la glorificación del tribunal, de tal forma que los funerales del inquisidor se realizaron «como si fuera fiesta de un glorioso martyr de los canonizados de la Iglesia»; en 1490 la sepultura se honró con luminarias permanentes, de día y de noche; se divulgó que se habían producido milagros en la misma; y Carlos V pidió al papa Paulo III que se realizase una investigación sobre esos milagros con el fin de obtener la canonización del inquisidor. El resultado de todo esto fue evidente, ya que «assi permitió Nuestro Señor, que quando se pensaua estirpar este santo officio, para que se resistiesse, y impidiesse tan santo negocio, se introduxesse con la autoridad, y vigor, que se requería»[12].

[11] **Jerónimo Zurita, *op. cit.,* fls. 341v-343r.**
[12] ***Ibidem,* fl. 343r.**



Adoración de la Virgen con los Reyes Católicos Fernando e Isabel, Madrid, Museo del Prado. La tutela espiritual de los dominicos se pone de relieve en este cuadro, no sólo a través de la presencia de Santo Tomás y Santo Domingo, sino también por medio de la de Fr. Tomás de Torquemada, primer inquisidor general de Castilla y Aragón, en la parte izquierda del cuadro. Cabe subrayar que la presencia de los dominicos en la Inquisición española se circunscribe al período de fundación, siendo posteriormente sustituidos por clérigos seculares formados en Derecho Canónico. En el caso portugués esta opción se toma prácticamente desde el principio, de tal forma que la presencia de las órdenes religiosas se limita a los cuerpos de consultores, calificadores y comisarios de ultramar. Sólo en 1614, Felipe III crea un lugar perpetuo para un dominico en el Consejo de la Inquisición, tanto en España como en Portugal.

Los ritos de fundación de los tribunales se regularon muy pronto, a través de las instrucciones elaboradas en Sevilla el 29 de noviembre de 1484. Según tales instrucciones, que hacían también referencia al proceso y a las penas, los nuevos inquisidores debían presentar sus cartas de privilegio al prelado, al cabildo de la catedral, al corregidor y a los oficiales civiles (o al señor del lugar) y convocar a la población mediante un edicto para oír el sermón de la fe en la iglesia principal. En esta ceremonia, todos los fieles, con las manos levantadas ante la cruz y los Evangelios, debían prestar juramento público de favorecer la acción de la Inquisición y de sus ministros. El juramento de las autoridades de la ciudad era objeto de un tratamiento especial, siendo registrado en documento notarial con sus respectivas firmas. En esta misma ceremonia se publicaba una monitoria con los crímenes que debían ser denunciados ante el tribunal y con las correspondientes censuras en caso de omisión. Finalmente, se publicaba un edicto de gracia en el que se concedía un plazo de treinta o cuarenta días para la presentación (la confesión) de los culpables de crímenes de herejía y en el que se prometía la absolución de los «verdaderos arrepentidos» sin que se les confiscasen los bienes[13].

Es importante señalar la rapidez con que se sistematizaron las experiencias y el esfuerzo precoz de centralización de los procedimientos de fundación y de la acción inquisitorial. En 1484 había apenas ocho tribunales de distrito creados en las regiones periféricas o incluso fronterizas (Sevilla, Córdoba, Valencia, Zaragoza, Jaén, Ciudad Real, Barcelona y Teruel); hasta 1493, la Inquisición española estableció otros quince tribunales de distrito, pasando de la periferia a las zonas centrales de la Península Ibérica[14]. Podemos hablar de imposición fulminante de una nueva jurisdicción en todo el territorio. Con todo, desde el punto de vista de la organización ceremonial, debemos matizar la capacidad de «inventiva» de la Inquisición española, pues la mayor parte de los ritos estaban ya fijados en los manuales de la Inquisición del siglo xiv. El de Bernard Gui, escrito alrededor de 1324, sitúa el juramento de las autoridades durante la ceremonia de publicación de las sentencias, ceremonia que comprendía la imposición de penitencias y la concesión de indulgencias[15]. El *Directorium Inquisitorum* de Nicolás Eymerich, escrito en 1376 y objeto de varias ediciones desde 1503 (es el gran manual de la Inquisición, reeditado hasta el siglo xvm), establece un ritual más próximo al de la Inquisi-

[13] **Miguel Jiménez Monteserín, *op. cit.,* pp. 86-87.**

[14] **Jaime Contreras y Jean-Pierre Dedieu, «Geografía de la Inquisición Española: la formación de los distritos, 1470-1820», *Hispania,* XL, 144, 1980, pp. 37-93.**

[15] **Bernard Gui, *Manuel de l'inquisiteur* (manuscrito ca. 1324), editado y traducido por G. Mollat, tomo II, Paris, Les Belles Lettres, 1964.**

ción española: a) presentación de las cartas de nombramiento y de privilegio al rey o al señor; b) petición de salvoconducto a los oficiales regios, exigiendo la ejecución de las órdenes inquisitoriales necesarias para el cumplimiento de sus funciones; c) presentación de las cartas papales y de las cartas regias al obispo de la diócesis y a las autoridades locales; d) juramento a los señores del lugar para que persigan la herejía y protejan al inquisidor en sus funciones (juramento entendido como facultativo, dependiendo de la voluntad del inquisidor y de las condiciones locales); e) sermón en la iglesia principal del lugar (en domingo, pero fuera de los períodos de Adviento y Cuaresma); f) durante el sermón, se leería una orden de delación contra los crímenes de herejía y se marcaría un tiempo de gracia (un mes) para la presentación de los arrepentidos[16].

Las novedades introducidas por la Inquisición española se centran en la complejidad creciente de los ritos de presentación de las cartas de nombramiento (en los que el lugar en el que se realiza la ceremonia asume una enorme importancia), en la organización de la misa de publicación de la Inquisición (con procesión y jerarquización del espacio dentro de la iglesia), en el juramento (que asume un carácter obligatorio e, incluso, notarial para las autoridades civiles)[17] y en los edictos (la monitoria con la caracterización de los delitos de herejía es más compleja). Sin embargo, las auténticas rupturas, que tienen su reflejo en la solemnidad de los ritos de fundación, se encuentran en el nombramiento de los inquisidores por el rey (cierto que sólo en una primera fase) y en su instalación en los palacios reales o en casas

[16] Nicolás Eymerich y Francisco Peña, *Le manuel des inquisiteurs,* introducción, traducción y notas de Louis Sala-Molins, París/La Haya, Mouton, 1973, pp. 99-112 (con los respectivos formularios de edictos, cartas y juramentos). La edición del *Directorium inquisitorum* de Eymerich traducida por Sala-Molins se realizó de acuerdo con las ediciones romanas de 1585 y de 1587 preparadas por Francisco Peña (el texto se comparó con los manuscritos de los siglos xiv y xv, señalándose los comentarios introducidos por Peña). El mejor estudio sobre el texto de Eymerich y las ediciones del siglo xvi es el de Agostino Borromeo, «A proposito del 'Directorium inquisitorum' de Nicolás Eymerich e delle sue edizioni cinquecentesche», *Critica Storica,* XX, 4, 1983, pp. 499-547.

[17] El juramento de las autoridades podía realizarse de forma independiente a las ceremonias de fundación de los tribunales, de las visitas de distrito o de los autos de fe. El rito se hace obligatorio para los gobernadores, regidores de justicia y, sobre todo, para los corregidores que comienzan a ejercer sus cargos. AHN, Inq., Libro 498, fl. 40r (carta acordada de 28 de mayo de 1637 en la que la *Suprema* se queja del declive de este hábito: «se a relajado esta costumbre»). El juramento del corregidor ante los inquisidores, que desde un principio había sido establecido, se menciona de nuevo en una carta acordada de 1629: AHN, Inq., Libro 1278, fls. 76v-77r. A 30 de junio de 1524 el gobernador del condado del Rosellón había prestado juramento ante el inquisidor general y el *Consejo de la Suprema* en la ciudad de Burgos: AHN, Inq., Libro 1279, fl. 167r.

cedidas por los oficiales de la Corona[18]. Otro rasgo de ruptura con la práctica «medieval» tiene que ver con la forma en la que el primer inquisidor general comienza a nombrar inquisidores inmediatamente después de su investidura, revocando a los «inquisidores papales» que subsistían en los territorios de la corona de Aragón[19]. Lo que se pretende es, por tanto, establecer una nueva estructura, construyéndola sobre relaciones de fidelidad completamente diferentes.

Los ritos de fundación de la Inquisición en Portugal no fueron muy diferentes, aunque se aprecian matices significativos. La bula de establecimiento del tribunal Cum ad nihil magis, aprobada por el papa el 23 de mayo de 1536, nombraba tres obispos (los de Ceuta, Coímbra y Lamego) como inquisidores generales, concediendo al rey Juan III la posibilidad de nombrar a un cuarto inquisidor general entre los obispos, los religiosos o los clérigos seculares formados en Teología o Derecho Canónico. La bula se presentó el 5 de octubre del mismo año al obispo de Ceuta, el franciscano D. Diogo da Silva, confesor y consejero del rey, por el Dr. Joáo Monteiro, miembro del Desembargo Real[20]. Éste explicó al obispo que el monarca había obtenido la bula y

[18] La serie de cartas regias sobre la entrega de casas y palacios a los inquisidores es impresionante. Así, a modo de ejemplo, el 7 de diciembre de 1498, se ordena el regreso de los inquisidores al palacio real de Valencia; el 16 de agosto de 1510, se da orden general a los magistrados de la Corona para que encuentren alojamiento a los inquisidores y a sus oficiales; el 17 de febrero de 1512, se ordena la ocupación de las casas episcopales por el tribunal en caso de ausencia del obispo; el 17 de julio, de 1512, se ofrece al tribunal local el viejo castillo de Palermo; el 28 de enero de 1515, se concede a los inquisidores el privilegio de escoger y ocupar las casas que necesiten; el 19 de junio de 1518, se ordena al alcalde de Córdoba que entregue sus casas al Santo Oficio; el 18 de enero de 1519, se ordena al obispo de Cuenca, presidente de la Audiencia de Toro, que libere sus casas con el mismo fin; el 3 de febrero de 1563, se ordena al gobernador de Galicia que entregue a la Inquisición las casas ocupadas por el oidor; el 16 de junio de 1601, se da una orden idéntica en relación a las casas del oidor de Medina del Campo. AHN, Inq. Libro, 1276, fls. 41v-42v, 54v-55v, 85v, 118r, 163v.

[19] El conflicto entre el rey y el papa a propósito de esta sustitución es anterior al nombramiento de Torquemada como inquisidor general del reino de Aragón, el 17 de octubre de 1483. El reconocimiento papal de los nuevos nombramientos sólo llega en 1487: *vd.* Henry Charles Lea, *A History of the Inquisition of Spain,* citado, vol. I, pp. 231-239 y J. Meseguer Fernández, «El período fundacional: los hechos», en Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet (eds.), *Historia de la Inquisición en España y América,* vol. I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1984, pp. 330-339.

[20] La emperatriz Isabel, esposa de Carlos V, había escrito una carta a su hermano Juan III, rey de Portugal, el 4 de septiembre de 1536, aconsejándole no publicar la bula, ya que ésta contenía restricciones a la actividad inquisitorial: AHN, Inq., Libro 1254, fl. 14r-v y Libro 1276, fls. 47v-48r. *(N. del T.,* el *Desembargo do Pago* o *Real* era uno de los principales tribunales de la administración central portuguesa, ocupado de los asuntos de gracia en el dominio de la justicia, es decir, aquellos relativos a la administración civil del reino.)

que su majestad le pedía, en nombre del papa, que obedeciese los mandatos apostólicos, aceptando el cargo de inquisidor general y aplicando el contenido de la bula. El obispo tomó entonces la bula en sus manos, la besó con devoción, se la colocó sobre la cabeza en señal de obediencia y la leyó. A continuación declaró que acataba los mandatos apostólicos, aceptando la comisión y garantizando el cumplimiento del contenido de la bula. Realizada en la propia casa del obispo en Évora, ciudad donde se encontraba entonces la corte, la ceremonia fue objeto de un documento notarial firmado por los testigos de la misma. Poco después, el 7 de octubre, el obispo se dirigió al palacio del cardenal D. Afonso, obispo de Évora, donde le presentó la bula, pidiéndole que la diócesis apoyase su actividad. En concreto, el inquisidor general pidió al obispo que convocase al cabildo de la catedral, al clero y a la población para una fecha precisa en la que se publicaría la bula de la Inquisición, en una ceremonia que incluiría el sermón de la fe y la publicación del edicto de gracia. El cardenal se comprometió a dar toda la ayuda necesaria a la acción inquisitorial, siendo todo este acto asimismo recogido en un documento notarial. Finalmente, la ceremonia de publicación de la bula se realizó el 22 de octubre, domingo, en la catedral, ante el rey, el cardenal, el cabildo, el inquisidor general, el clero y la población de la ciudad y de los alrededores. Al finalizar el tiempo de gracia (treinta días), el 19 de noviembre, el inquisidor general publicó una monitoria con la descripción detallada de los crímenes bajo jurisdicción inquisitorial que debían ser denunciados ante el tribunal. La bula hacía referencia a las prácticas judaizantes de los conversos, a lo que se añadía el luteranismo, el islamismo, las proposiciones heréticas y los sortilegios. En la monitoria, estos «delitos» se especifican y amplían, pues encontramos descritas las ceremonias judaicas e islámicas, las opiniones heréticas (entre las que se cuentan los «errores» luteranos, la incredulidad, la negación de los dogmas y de los sacramentos), la hechicería y la bigamia (tal vez el único delito que no estaba contemplado en la bula). Al mismo tiempo, el 20 de noviembre, el rey expedía una carta en favor del «Santo Oficio» dirigida a todos los infantes, duques, marqueses, condes, regidores de justicia, corregidores, jueces, señores, alguaciles, caballeros y vasallos, ordenándoles que ejecutasen las peticiones del inquisidor general D. Diogo da Silva relativas a la persecución de herejes y a la protección de los inquisidores[21].

[21] **Todos estos documentos fueron recopilados por la propia Inquisición en un volumen impreso titulado *Collectorio de diversas letras apostólicas, provisoes reaes, e outros papéis, em que se contem a instituycao y primeiro progresso do Sancto Officio em Portugal y varios privilegios que os Summos Pontífices, y Reys destes Reynos Ihe concederáo,* Lisboa, Casas da Sancta Inquisicáo, 1596, fls. lr-8r. Hay una segunda edición de esta obra, publicada en 1634. La versión manuscrita se encuentra en el ANTT, CGSO, Livro 347, fls. lr-7r y 14v-18v.**

Cabe subrayar dos aspectos que aparecen en estos relatos cuidadonente conservados y publicados en las recopilaciones documentales ealizadas por la propia Inquisición. En primer lugar, la implicación del rey desde el principio, que asume la responsabilidad de la creación del tribunal y se empeña en estar presente en la ceremonia de fundación de la nueva institución; en segundo lugar, la ausencia de ceremonia de presentación de la bula a las autoridades civiles, dado que es la ropia Corona la que se encarga de presentar la bula al obispo nombrado y de crear las condiciones para su ejecución. Hay en el caso portugués una cierta sobrecarga en los ritos de fundación, siendo necesario señalar la intervención activa del rey, al que se escucha hasta en los menores detalles, incluso en la organización del ceremonial del primer auto de fe celebrado en Lisboa en 1540[22]. Ciertamente, podemos afirmar que el tribunal portugués, creado unos cincuenta años después que el tribunal español, se benefició de la experiencia vecina, asegurándose desde el principio un apoyo fuerte por parte de las autoridades civiles, que contrasta con las resistencias detectadas en Castilla y, sobre todo, en Aragón. Con todo, los ritos de fundación son asimismo reflejo de la centralización política del Reino.

Este último aspecto se pone de manifiesto tanto en el nombramiento del segundo inquisidor general como en la creación de los primeros tribunales de distrito. El 3 de julio de 1539, el Dr. Joáo Monteiro, juez del *Desembargo do Paco* y miembro del Consejo Real, presentó al arzobispo de Braga, el infante D. Enrique, una carta del obispo D. Diogo da Silva en la que renunciaba al cargo de inquisidor general debido a su edad y a problemas de salud. A continuación, le presentó una carta regia de 22 de junio, en la que el propio D. Enrique, hermano del rey, era nombrado inquisidor general (nombramiento que se hacía gracias al poder concedido por el papa en la bula de fundación de la Inquisición en Portugal). La ceremonia, de la que se conocen copias del documento notarial, se realizó en la casa de D. Enrique en Lisboa, siendo el rito de aceptación de gran sencillez, sin el recurso a gestos particulares. El arzobispo acató inmediatamente su nombramiento como inquisidor general, prometiendo ejecutar el cargo y cumplir la jurisdicción de que se le investía según las disposiciones del derecho y la forma de la bula[23]. Dos años más tarde, en junio y julio de 1541, el propio rey intervino en el proceso de extensión de la acción del tribunal a todo el territorio del Reino al enviar

[22] **Carta del inquisidor Joào de Melo a Juan III en la que afirma que no se ha introducido ninguna modificación en el orden establecido en el auto de fe por el propio rey; publicada por Joào Lucio de Azevedo, *Historia dos cristáos-novos portugueses* (1* ed. 1921), reimp., Lisboa, Livraria Clàssica, 1975, pp. 450-452.**

[23] ***Collectorio,* citado, fls. 8v-10r; ANTT, CGSO, Livro 347, fls. 48v-50v.**

cartas de privilegio a los obispos de Oporto, Lamego y Santo Tomé, cartas que se vieron secundadas por el nombramiento formal que de ellos hiciera el nuevo inquisidor general[24]. El primero de los obispos tendría jurisdicción en su diócesis y en la diócesis de Braga, el segundo en su diócesis y en la de Viseu, el tercero, entonces rector de la universidad de Coímbra, en las diócesis de Coímbra y de Guarda[25]. El rey escribió asimismo a los regidores de los municipios afectados, informándoles de la creación de los tribunales de distrito y pidiendo el respectivo apoyo. Por otro lado, escribió al vicario general del arzobispado de Braga, ordenándole que participase en la votación de las sentencias de la Inquisición junto al obispo de Oporto[26]. Como vemos, la intervención regia en la justicia eclesiástica (en este caso inquisitorial) era explícita y formal.

La normalización de las relaciones jerárquicas del tribunal se estableció jurídicamente por medio de las instrucciones de 1541 y por el reglamento de 1552. Por otro lado, la práctica de que el *Conselho Geral* funcionase de forma regular, al menos desde 1560 (hubo un pequeño consejo que asistía al inquisidor general desde el inicio, pero no conocemos nada sobre su actividad), permitió que la instancia superior de decisión tuviese mayor consistencia. El tribunal desarrolla una cierta autonomía estratégica en relación a la Corona desde finales de la década de 1540-1550, momento en el que surgen las primeras divergencias respecto a la política del rey y, en concreto, a propósito de las exenciones que se concedieron a los conversos en relación a las confiscaciones de bienes[27]. Con todo, el apoyo del poder central fue una constante en la fase de establecimiento a través de la petición de privilegios al papa, la concesión de subvenciones regulares y la liberación de casas para la instalación del tribunal, como fue el caso del *Pago dos Estaus* en Lisboa, un palacio situado en la popular plaza del *Rossio,* es decir, en el corazón de la ciudad. A pesar de este apoyo y de la presencia del rey en los ritos de fundación, no existen referencias a la práctica ceremonial del juramento de las autoridades civiles en el momento de la publicación de la bula de la Inquisición o, más tarde, cuando se celebraban autos de fe (el único testimonio de esta práctica se encuentra en las visitas de distrito, en las que se veían

[24] **Carta de Juan III dirigida al obispo de Oporto, fechada a 30 de junio de 1541. Publicada por Antonio Baiao, *A Inquisicáo em Portugal e no Brasil. Subsidios para a sua Historia,* Lisboa, Arquivo Histórico Portugués, 1921, suplemento con los documentos transcritos, p. 27.**

[25] **La carta de nombramiento de los inquisidores de Coimbra, firmada por el inquisidor general el 5 de septiembre de 1541, fue publicada por I. S. Révah, *Etudes Portugaises,* París, Fundacáo Calouste Gulbenkian, 1975, pp. 138-139.**

[26] **Antonio Baiáo, *op. cit.,* suplemento, pp. 29-30.**

[27] ***Id.,* suplemento, pp. 3-6.**

ivolucradas las autoridades civiles). Al contrario de lo que sucedió en España, el rey portugués nunca prestó juramento ante el inquisidor general en un auto de fe.

La Inquisición romana no fue objeto de una auténtica refundación, sino de una reorganización, el 4 de julio de 1542, por medio de la bula *Licet ab initio.* A diferencia de los motivos invocados para el establecimiento de las Inquisiciones en España y Portugal, donde la difusión del judaismo había justificado la organización del tribunal, la herejía protestante fue el objetivo de la nueva configuración del «Santo Oficio» romano. En el preámbulo a la constitución papal se hace referencia de forma expresa al deseo de conservar la pureza de la fe contra la herejía, a la parálisis de las instituciones de control a causa de las expectativas creadas en torno a la abjuración y el regreso a la Iglesia católica de los herejes, al atraso en la celebración del concilio debido a las guerras entre príncipes cristianos, al progreso de la herejía y a las amenazas constantes de ruptura de la unidad de la Iglesia. En esta bula, el papa nombraba una comisión de seis cardenales, investidos con el estatuto de inquisidores generales sobre toda la cristiandad, los cuales tenían capacidad para delegar sus poderes en religiosos o clérigos formados en Teología o Derecho Canónico. Esta comisión —conocida como Congregación del Santo Oficio— adquiría así plenos poderes para instruir y concluir procesos de herejía, incluso en ausencia de los obispos competentes, reservándose para sí la decisión final sobre el recurso de los procesos en primera instancia[28].

La novedad de esta bula consistía en la creación de un órgano colectivo centralizado, que pasaba a ejercer un control sistemático sobre la vasta red de inquisidores locales. Dicho órgano debía encargarse, bajo la presidencia del papa, de los nombramientos de los nuevos inquisidores y de la supervisión de todos los procesos, lo que con el tiempo le permitió asentar su poder como tribunal de última instancia y su poder jurisdiccional sobre los propios prelados de la Iglesia. Por otro lado, el 14 de enero de 1542, el papa abolía todos los indultos que substraían a religiosos o laicos de la jurisdicción inquisitorial. A pesar del carácter universal que de una forma explícita se pretendía con esta reorganización de la Inquisición romana, lo cierto es que ésta nunca ejerció su jurisdicción en la Península Ibérica ni en los territorios de los imperios hispánicos, reservados a la acción de los propios tribunales que, como se ha visto, se habían colocado desde un principio bajo tutela de las respectivas Coronas. La nueva congregación pudo, sin embargo, centralizar toda la actividad inquisitorial en la

Ludwig von Pastor, *Histoire des Papes* (traducción del alemán), tomo XII, París, 1929, pp. 313-316; *Bullarium Diplomatum et Privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum,* tomo VI, Augustae Taurinorum, M D C C C LX, pp. 344-346.

Península Italiana (a excepción de Sicilia, bajo control de la Inquisición española, y de casos ambiguos como los de Ñapóles y Luca), en algunas regiones del Imperio y en los Países Bajos.

Se trata, por tanto, de una reorganización administrativa de la Curia papal, de tal forma que la creación del consejo de seis cardenales se debe enmarcar en un proceso más amplio de establecimiento de nuevas congregaciones[29]. Este proceso se completa el 22 de enero de 1588, cuando Sixto V publica una bula sobre la competencia de quince congregaciones (nuevas o ya creadas). La Congregación del Santo Oficio es la primera a la que se hace referencia, seguida de las congregaciones del Indice, de la ejecución e interpretación de los decretos del concilio de Trento, de los obispos, de los regulares, de los nuevos obispados, del edicto de gracia, de los ritos, de la tipografía, etc. La jurisdicción y competencias de la Congregación del Santo Oficio se definirán mejor en otro diploma publicado el 23 de marzo del mismo año[30]. En todo caso, no existen referencias a ningún tipo de ceremonia de consagración de esta reforma del tribunal inquisitorial y la presentación pública de los herejes condenados conservó sus formas tradicionales de puesta en escena en la iglesia del convento dominico de Santa Maria Sopra Minerva o en la iglesia de San Pedro, manteniéndose como lugares de ejecución *Campo dei Fiori* y el *Ponte di Sant'Angelo.* La Congregación se trasladó a una nueva sede en un palacio junto al Vaticano, pero el convento de Santa Maria Sopra Minerva mantuvo su papel de espacio privilegiado, en el que se reunía la Congregación una vez por semana para votar las sentencias.

No se producen rupturas burocráticas profundas en la Inquisición romana, a diferencia de lo que había sucedido con la nueva Inquisición en los territorios de la Corona de Aragón, donde el primer inquisidor general había sustituido a los inquisidores nombrados con anterioridad (dominicos como él mismo). En Italia no encontramos indicios de que algo parecido se produjese tras la creación de la congregación de los cardenales. El nuevo organismo central, con todo, impuso una relación jerárquica y de dependencia sobre la red de inquisidores locales, definió líneas de acción uniformes y centralizó paulatinamente el proceso de toma de decisiones, fenómenos ambos que contribuyeron a que toda la actividad de persecución contra los herejes se acelerase de forma general. En definitiva, en vez de afirmarse políticamente por medio de investiduras simbólicas, a través de ritos y ceremonias, la nueva congregación prefirió afirmarse de forma discreta frente a los

[29] **Paolo Prodi, *Lo sviluppo dell'assolutismo nello stato pontificio (secoli XV-XVl),* voi. I, *La Monarchia papale e gli organi centrali di governo,* Bolonia, Patron, 1968, pp. 106 y 126.**

[30] **Ludwig von Pastor, *op. cit.,* tomo XXI, Paris, 1961, pp. 201-205 y 255-260.**

otros poderes y controlar de forma sutil pero eficaz la red existente, remodelando las formas de comunicación. Esta opción, aparentemente débil, tuvo sin embargo un efecto indiscutible sobre la acción inquisitorial en todos sus niveles.

Con todo, es necesario que hagamos referencia a los elementos de continuidad existentes entre la Inquisición medieval y la Inquisición moderna, más evidentes en la Península Italiana que en la Península Ibérica. La ausencia de ritos de fundación (o de refundación) en el caso romano encuentra su explicación en el carácter «individual» del funcionamiento local del tribunal. En los casos español y portugués, por el contrario, el tribunal se configuró como estructura colectiva y jerárquica, con un consejo general en la cúpula, compuesto por tres, cinco o siete miembros (el número varía a lo largo del tiempo) y una estructura intermedia de tribunales de distrito, centrada en torno a dos o tres inquisidores asesorados por una vasta máquina burocrática con control sobre una enorme red local. La estructura de la Inquisición romana se asienta en el inquisidor local, ubicado en el convento de la respectiva orden (dominica o franciscana), el cual generalmente actúa solo durante la instrucción de los procesos y cuenta apenas con la presencia del representante del obispo para la legitimación de la sentencia. Hay algunos funcionarios de apoyo, así como una red de vicarios locales de cierta importancia, pero el nivel intermedio es relativamente débil.

En lugar de ritos colectivos de gran impacto popular, en la Inquisición romana nos encontramos con las ceremonias tradicionales de presentación de las cartas de nombramiento y de los edictos de fe como signos del comienzo de la actividad de un nuevo inquisidor. Por supuesto, debemos tener en cuenta el contexto político, que impedía *inversiones* simbólicas* excesivas por parte de la Inquisición. Así, en los Estados pontificios la organización de ritos de celebración del tribunal sería no sólo inútil como peligrosa para el equilibrio de poderes en el seno de la Curia romana; en otros Estados, en los que los inquisidores debían negociar su actividad cotidiana, la expresión ritual de su posición no podía traspasar los límites y los compromisos establecidos a lo largo de los siglos. En buena medida, debido a la fragilidad de tales equilibrios, en un contexto de fragmentación política y de ejercicio consentido de la acción inquisitorial, la congregación se abs-

*** TV. *del T.:* El término «inversión», que corresponde al término portugués «invesmentó», no existe en el léxico historiográfico español en el sentido utilizado por el autor (interés de las instituciones o de los individuos en el Antiguo Régimen de invertir en una «economía» ceremonial, ritual o simbólica). En adelante, por tanto, se respetará el término «inversión», que aparecerá en cursiva cuando se utilice con el sentido referido.**

tuvo de elaborar nuevas ceremonias y de celebrar su propia creación[31].

A pesar de la reducida *inversión* ceremonial que rodeó la reforma de la Inquisición romana, hay indicios de que la modificación institucional no pasó desapercibida para la población y los poderes. Tres ejemplos: el motín popular desencadenado en Roma en 1559; las negociaciones entre el papa y la República Veneciana en 1550-1551 y la resistencia tenaz del reino de Ñapóles al control del tribunal inquisitorial local por parte de la Congregación. El primero de los casos es de sobra conocido. Tras la muerte del papa Paulo IV, la población emprendió el saco ritual de la ciudad, como sucedía normalmente en los momentos de vacío de poder que antecedían a la elección de un nuevo papa. En esta ocasión, sin embargo, el saqueo degeneró en un violento motín, en el que se tomó al asalto el palacio de la Inquisición, a lo que siguió la quema de los archivos y la liberación de los presos[32]. Por otro lado, las negociaciones entre la Curia romana y Venecia, en 1550-1551, no pueden dejar de relacionarse coji el intento por establecer en condiciones más ventajosas la jurisdicción inquisitorial en los territorios de la república veneciana tras la reforma de 1542. En dichas negociaciones, Roma trató de suprimir el nombramiento (realizado por el *Minor Collegio* el 22 de abril de 1547) de tres diputados laicos encargados de seguir los trabajos del tribunal de la Inquisición, pero, a pesar de tales esfuerzos, la resistencia veneciana a una mayor intervención por parte de Roma a través de la acción inquisitorial condujo al acuerdo de septiembre de 1551 en el que se consagró el control civil de los inquisidores[33]. Finalmente, la oposición de la población y de los círculos dirigentes del reino de Ñapóles a la introducción de la Inquisición española, expresada en los motines de 1510 y, sobre todo, de 1547, se extendió asimismo a la posibilidad de sustituir la Inquisición episcopal por la Inquisición romana.

[31] La historiografía italiana se ha concentrado predominantemente en el problema de las víctimas de la Inquisición, si bien recientemente han surgido algunos estudios sobre el marco jurídico e institucional de la misma *(vd.* John Tedeschi, Adriano Prosperi, Andrea Del Col, Albano Biondi). Aunque el problema de los ritos no se ha contemplado en tales estudios, nuestras investigaciones en los archivos italianos apuntan hacia esta relativa ausencia de ceremonial.

[32] La referencia más sugestiva al suceso es la de Sergio Bertelli, *// corpo del re. Sacralità del potere nell'Europa medievale e moderna,* Florencia, Ponte alle Grazie, 1990, pp. 49 y 226.

[33] Pio Paschini, *Venezia e l'Inquisizione romana da Giulio III a Pio IV,* Padua, 1959; Andrea Del Col, «Organizzazione, composizione e giurisdizione dei tribunali dell'Inquisizione romana nella repubblica di Venezia (1500-1550)», *Critica Storica,* XXV, 2, 1988, pp. 244-294. La importancia, incluso ritual, de la elección de los asistentes laicos de la Inquisición, los «savi all'eresia», se pone de relieve a lo largo del siglo xvi a través del *Maggior Consilio:* ASV, SU, Busta 154, fls., 212r y 213r.

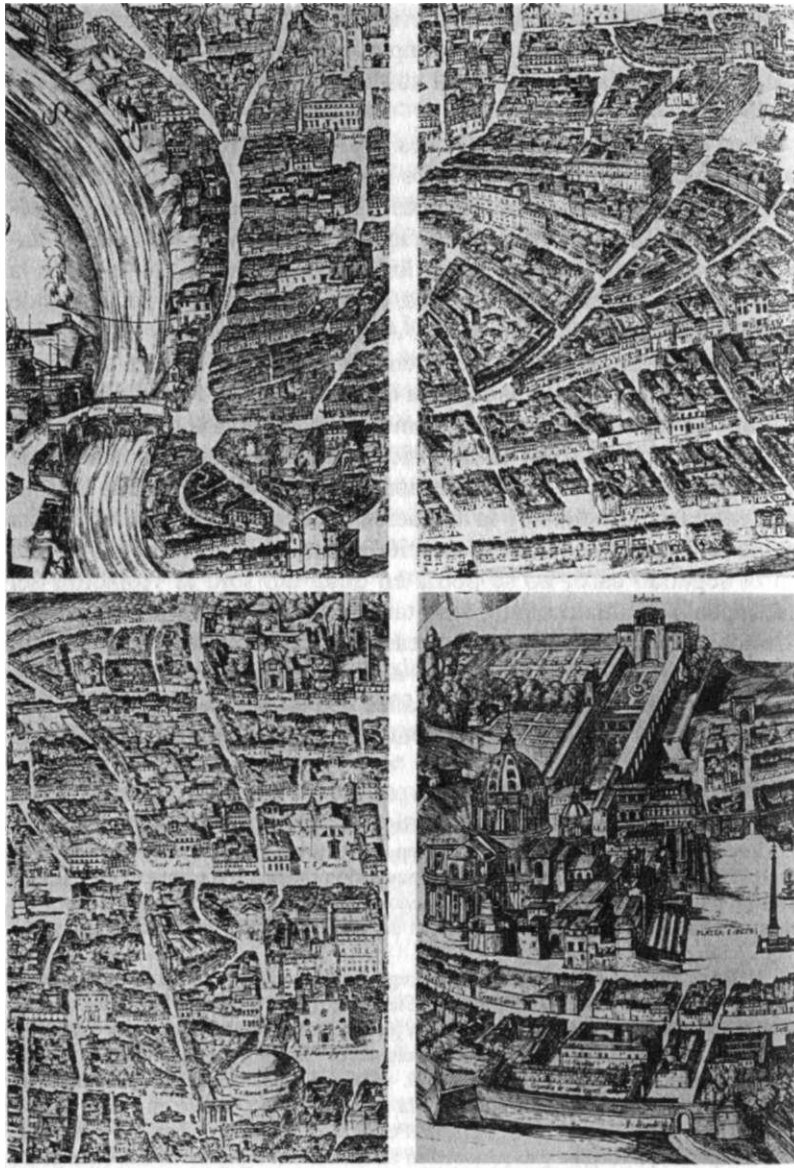
ste problema se suscitó en diferentes ocasiones a lo largo de los siglos. Pietro Giannone, por ejemplo, nos informa de la resistencia local a la materialización de tal sustitución a comienzos todavía del siglo XVIII[34].

Los delitos religiosos y morales bajo jurisdicción inquisitorial son prácticamente los mismos en todos los tribunales inquisitoriales, aunque se observan algunas diferencias. Es el caso de la sodomía, perseguida por el «Santo Oficio» en Aragón, Portugal y en los Estados italianos, pero no en Castilla, donde los tribunales civiles conservaron la jurisdicción sobre este delito[35]. Es, sobre todo, en la práctica donde encontramos mayores diferencias. Así, la celebración de la misa por un individuo no ordenado, por ejemplo, era objeto de una sentencia más severa en la Península Italiana que en España[36]. Por otro lado, los delitos de jurisdicción mixta, como la hechicería o la bigamia, no podían ser juzgados por la Inquisición sin una presunción fuerte de herejía. En el primer caso se cuestionaba dónde estaba situada la frontera entre la superstición y la adoración del demonio, entendiendo ésta como renegar de Dios, pecado capital contra el primer mandamiento; en el segundo caso, no se ponía en duda tan sólo la violación del sacramento del matrimonio, sino también el desprecio por los sacramentos de la Iglesia. En otras áreas, la definición de la heterodoxia resultaba difícil, como en el caso de la distinción entre la blasfemia provocada por la cólera momentánea (en situaciones de juego, por ejemplo) y las proposiciones heréticas que contestaban la virginidad

[34] **Pietro Giannone, *Istoria Civile del Regno di Napoli* (1.* ed. 1723), 4.* ed., tomo IV, Venecia, Giambatista Pasquali, 1766, pp. 92-93 (los casos más significativos datan de 1691 y de 1709; los comisarios de la Inquisición romana son expulsados de la ciudad, prohibiéndose los autos de fe instruidos fuera de la jurisdicción episcopal). La obra de Giannone fue quemada en Roma en 1726 y el autor fue perseguido por la Inquisición romana.**

[35] **Estos matices se encuentran en los repertorios de diplomas regios, bulas, monitorias y edictos ya citados. El breve de Clemente VII, firmado el 24 de febrero de 1524, en el que se concede a la Inquisición jurisdicción sobre la sodomía en los reinos de Aragón y Valencia, así como en el principado de Cataluña, se encuentra en versión resumida en el AHN, Inq., Libro 1280, fl. 462r-v. El rechazo a la ampliación de la jurisdicción inquisitorial sobre la sodomía en Castilla se produce en 1509, 1519 y 1540; AHN, Inq., Libro 1278, fl. 181r. En Portugal, el cardenal D. Enrique excluye de forma explícita privilegios y exenciones en relación a este «delito» en una carta de 24 de mayo de 1555, en la que se vuelve a señalar la competencia de la jurisdicción inquisitorial: Antonio Baiáo, *op. cit.,* suplemento, p. 72.**

[36] **En una relación sobre la manera de gobernar la Inquisición en España, redactado hacia 1640, el autor señala ésta y otras diferencias entre los tribunales españoles y los romanos. La poligamia, la solicitación y la declaración de que la simple fornicación no era un pecado serían objeto en España de abjuración *de levi,* dada la presunción de ser delitos cometidos *ex fragilitate* y sin equivocación del entendimiento humano: AHN, Inq., Libro 1252, fl. 269r-v.**



Detalles de la planta de Roma publicada por Antonio Tempesta en 1593. En ella encontramos representados los lugares de ejecución (la plaza situada en el lado oriental del *Ponte Sant'Angelo* y *Campo dei Fiori*), así como los lugares de presentación pública de los condenados (la iglesia de San Pedro y la iglesia de Santa Maria Sopra Minerva). Un estudio interesante de esta planta es el publicado por Stefano Borsi, *Roma di Sisto V. La pianta di Antonio Tempesta, 1593,* Roma, Officina Edizioni, 1986.

de María, la divinidad de Cristo o la capacidad de intervención de los santos. Finalmente, la jurisdicción inquisitorial se amplió a nuevos delitos, como la solicitación de los fieles por el sacerdote durante la confesión (finales del siglo xvi) o el molinosismo (finales del siglo **XVII).**

Este último aspecto nos lleva de nuevo, por una parte, al problema de la «plasticidad» de los tribunales de la Inquisición — la fundación no da lugar a una configuración que se establece de una vez por todas ni a una jurisdicción inmutable— y, por otra parte, al problema de las diferentes funciones de los tribunales, que pueden transformarse en el tiempo y en el espacio. Por ejemplo, la jurisdicción sobre la solicitación durante la confesión, delito que suponía la violación del sacramento de la penitencia, era resultado del propósito por controlar de forma centralizada al clero a través de los tribunales de la Inquisición. Sabemos que los obispos y las órdenes religiosas se opusieron a la intervención del «Santo Oficio» en un ámbito como éste, que, en principio, les estaba reservado[37]. El doble efecto de esta transferencia de jurisdicción, sin embargo, resulta evidente, pues, por un lado, se profundiza en la reforma del clero a la luz del concilio de Trento, por medio de la atribución de competencias a un organismo extraño a las relaciones tradicionales de fidelidad y de clientela en el seno de la Iglesia; y, por otro lado, se procura dar satisfacción pública a la exigencias laicas de saneamiento del comportamiento moral del clero.

La uniformidad de la jurisdicción inquisitorial es resultado, por supuesto, de los esfuerzos por clasificar aquellas herejías que constituyen la «bomba de oxígeno» secular de la Iglesia. De hecho, la fijación de los dogmas, el establecimiento de la interpretación correcta y la delimitación de las creencias desviadas constituyen procesos esenciales en la construcción de la identidad eclesiástica. La taxonomía de la «desviación» que resultó de esta reflexión teológica se transmitió, desde los siglos xm y xiv, a través de los manuales de inquisidores y de los diccionarios de herejías. En este sentido, resulta sorprendente la continuidad y, al mismo tiempo, la capacidad de absorción, de adaptación y de permanente actualización de tales manuales. Si analizamos uno de los últimos diccionarios de herejías, el de Pluquet, publicado en 1773, nos damos cuenta de que, a pesar de un lenguaje característico de la época de la Ilustración, el contenido refleja una taxonomía

[37] **Los conflictos jurisdiccionales entre la Compañía de Jesús y la Inquisición en España fueron muy violentos entre 1591 y 1593, cuando los religiosos obtuvieron del papa privilegios que los eximían de la jurisdicción inquisitorial, concretamente en materia de solicitación: AHN, Inq., Libro 1280, fl. 125r-v. Los privilegios de las órdenes religiosas en relación a su jurisdicción en materias de herejía sólo se abolieron completamente en 1606 por el papa Paulo V: AHN, Inq., Libro 1233, fls. 44v-45r.**

acumulativa, orientada por la idea medieval de que no existen nuevas herejías. La mezcla entre la exposición cronológica y el tratamiento de los asuntos por orden alfabético tiene por objeto mostrar no sólo las diferentes formas que adopta la herejía sino también sus raíces antiguas[38]. Los manuales de inquisidores del siglo xiv son bastante más sencillos, aunque se aprecie ya un esfuerzo de sistematización, fruto de experiencias judiciales concretas. El manual de Bernard Gui, por ejemplo, está organizado en torno a una clasificación de herejes de la época: cataros (denominados «nuevos maniqueos»), valdenses, seudoapóstoles, beguinos, judaizantes, hechiceros, adivinadores e invocadores de demonios[39]. El manual de Nicolás Eymerich añade otros delitos, como la blasfemia, la adivinación o el islamismo, proponiendo una tipología más sutil y abstracta en la que se incluye la definición de herejía, una explicación de los diversos grados de herejes y la distinción entre diferentes casos sospechosos[40]. Francisco Peña, que reedita este texto en 1578, no elimina nada del mismo, sino que añade comentarios que actualizan su contenido. En el caso de los relajados, Peña resume las bulas *Cum quorumdam hominum,* de 1555, y *Cum ex apostolatus officium,* de 1558, según las cuales el acusado debía ser entregado inmediatamente al brazo secular al incurrir por primera vez en determinados delitos, como la negación de la Trinidad, de la divinidad de Cristo o de la maternidad divina de María[41].

La fundación del «Santo Oficio» en España y Portugal dio lugar a un marco legal en gran medida heredado de la Inquisición medieval. Los ritos organizados en la fase inicial de funcionamiento de los tribunales hispánicos tampoco eran completamente nuevos, sino que eran el resultado de la adaptación de las antiguas ceremonias de la Inquisición. Estos ritos, con todo, expresaban las nuevas condiciones institucionales, que se caracterizaban por la protección activa de la Corona y por el apoyo del resto de los poderes impuesto por la intervención del rey (apoyo que no significaba, obviamente, ausencia de conflictos). Por otro lado, tales ritos contenían ya algunos de los elementos ceremoniales que serían utilizados por los tribunales en otras ocasiones significativas, como en las visitas de distrito o en los autos de fe. A pesar de la innegable transformación del «Santo Oficio» a lo largo de los siglos, con la adaptación a condiciones diferentes impues-

[38] **François André Adrien Pluquet, *Mémoires pour servir à l'histoire des égarements de l'esprit humain par rapport à la religion chrétienne: ou dictionnaire des hérésies, des erreurs et des schimes, 2* tomos, París, Nyon, 1773.**

[39] **Bernard Gui, *op. cit.* La descripción de las herejías ocupa prácticamente toda la obra, a excepción del capítulo VII y del apéndice II, que tratan respectivamente de los ritos de abjuración, del proceso y de la presentación del tribunal.**

[40] **Nicolás Eymerich, *op. cit.,* pp. 47-97.**

[41] ***Ibidem,* p. 97.**

tas por el espacio y por el tiempo, es necesario subrayar los elementos de continuidad que forman parte de la identidad del tribunal, como son la creación papal, el objetivo de persecución de las herejías, la jurisdicción y el proceso penal. En cierta medida, los ritos de fundación ponen de manifiesto estos rasgos estructurales, al mismo tiempo que nos indican cuáles son las condiciones institucionales específicas en las que los tribunales van a trabajar. Desde este punto de vista, la ausencia de ritos es tan significativa como la sobrecarga ceremonial, de tal forma que los sistemas expresivos iniciales prefiguran la futura inserción de los tribunales. Sin embargo, hemos podido ver, especialmente en el caso español, cómo la acción inquisitorial podía superar las debilidades ceremoniales de su fase de establecimiento, abriendo el camino a la elaboración de ritos más complejos (como los autos de fe), reveladores del peso político e institucional adquirido por los tribunales. La fundación es un proceso que no se limita a la apertura de la acción del tribunal en un territorio concreto, sino que comprende la creación de los tribunales de distrito (en el caso ibérico), el nombramiento de los primeros inquisidores, la elaboración de las primeras reglas de funcionamiento interno y la resolución de los primeros conflictos, aspectos que nos proponemos analizar en el próximo capítulo.

LA ORGANIZACIÓN

LAS COMUNICACIONES

Uno de los rasgos más importantes que permite distinguir la Inquisición medieval de las Inquisiciones modernas del Antiguo Régimen se encuentra en la diferente estructura de los modos de comunicación que establecen cada una de las organizaciones. Todos los indicios con los que contamos acerca de la Inquisición medieval revelan, de hecho, que la comunicación era fundamentalmente horizontal, lo que suponía un intercambio frecuente de cartas entre los inquisidores de una misma provincia, quienes, así, realizan consultas.recíprocas sobre problemas procesales o sobre formas de actuar ante casos específicos. Con el objeto de orientar mejor sus acciones, organizaban asambleas en las que se sistematizaban los conocimientos adquiridos a lo largo de la experiencia judicial, a la vez que se elaboraban manuales con la tipología de las herejías y las fórmulas de los ritos a seguir por el tribunal o por los reconciliados. Estos manuales, que circulaban en copias manuscritas, revelaban una enorme capacidad de adaptación a las diversas circunstancias, ya que incorporaban los datos referentes a nuevas herejías, convirtiéndose en auténticas guías de acción. El carácter fluido y a la vez eficaz de estos modos de comunicación tiene que ver con el «nomadismo» característico del ejercicio de la función inquisitorial (los inquisidores medievales eran itinerantes) y, al mismo tiempo, con las características relativamente informes de la organización, fruto de la subdelegación de poderes que se practicaba por parte de los intermediarios instituidos por el papa y, en concreto, por los provinciales de las órdenes mendicantes[1]. El tribunal inquisitorial era

[1] **Biscaro Girolamo, «Inquisitori ed eretici lombardi (1292-1318)» en *Miscellanea di Storia Italiana,* serie III, voi. XIX, 1922, p. 449.**

entonces un importante instrumento en manos del papa para conservar el poder de la Iglesia, así como para reforzar su propio poder frente a los obispos y las autoridades civiles. Con todo, ese poder lo administraban en régimen de «concesión» dominicos y franciscanos, quienes lo modelaron de acuerdo a las posibilidades y a los hábitos de sus respectivas organizaciones.

Los modos de comunicación de los tribunales inquisitoriales se transformaron radicalmente bajo el Antiguo Régimen. El intercambio de informaciones a escala horizontal prácticamente desapareció, las reuniones informales entre inquisidores de una misma provincia dejaron de tener razón de ser, la circulación de manuales pasó a estar controlada por los organismos centrales y la delegación de poderes perdió el carácter fluido y arbitrario de la Inquisición medieval, que había hecho uso de esta práctica como un medio para redistribuir privilegios en el seno de las órdenes mendicantes. Esta enorme transformación es quizás más significativa en la Península Italiana, donde se observa una cierta continuidad de las estructuras de la Inquisición medieval. No en vano, el establecimiento de la congregación romana supuso la imposición de una circulación vertical de la información. Los inquisidores locales pasaron a tener que comunicar regularmente el estado de los procesos a los órganos centrales[2], mientras que la congregación pasó a ejercer un control estrecho sobre el proceso de toma de decisiones y, en concreto, sobre la resolución de sentencias. Cierto es que aún encontramos modos de comunicación horizontal entre inquisidores de una misma región o de un mismo Estado, pero es raro sorprender intercambios de información entre inquisidores de diferentes Estados, salvo en los casos menos habituales de miembros de una misma orden religiosa con preocupaciones de estrategia común[3]. En realidad, estos modos de comunicación a escala horizontal eran residuales y no tenían un peso significativo en la toma de decisiones. En el caso de los inquisidores que actuaban en la República veneciana había, a pesar de todo, una red jerárquica informal, establecida en torno al inquisidor de Venecia, tan sólo porque éste se encontraba cer-

[2] **Nicholas S. Davidson, «Rome and the Venetian Inquisición in the Sixteenth Century», *Journal of Ecclesiastical History,* 39,1, Ene. 1988, p. 25. En 1566, el papa Pío V pide a todos los inquisidores que envíen una relación a Roma de todos los sospechosos de herejía; en 1580, la *Sacra Congregazione* exige el envío anual, por parte de todos los tribunales, de una lista en la que se debían incluir las sentencias y abjuraciones; durante el pontificado de Paulo V, los inquisidores debían enviar informes semanales sobre su actividad.**

[3] **ASV, SU, Busta 152, fase. V; carta del 20 de marzo de 1646 del inquisidor de Vicenza a su colega de Venecia pidiéndole aclaraciones sobre un rumor que había llegado por correo desde Milán, según el cual el papa tendría la intención de excluir a los dominicos del ejercicio inquisitorial.**

ano al nuncio apostólico, cuya intervención en los asuntos del tribu-
al era bastante importante. Estas relaciones, sin embargo, se reducían
eneralmente a problemas personales y de «status»[4] y se activaban
obre todo en los momentos de conflicto con las autoridades civiles,
a que la resolución de los procesos dependía exclusivamente de la relación jerárquica entre el inquisidor local y la congregación romana. Con todo, sólo en Venecia la intervención de las autoridades civiles asumía un peso significativo en el funcionamiento del tribunal.

La importancia decisiva de las redes de comunicación se pone de manifiesto en la posición adoptada por la República de Venecia, que se opuso sistemáticamente a las consultas realizadas por los inquisidores del territorio a la congregación romana. En este caso, la tradición de independencia política de la República inspiró cierta resistencia frente a los esfuerzos de la Curia romana por implantar plenamente el tribunal inquisitorial y someterlo a un control centralizado. La autonomía jurisdiccional que defendía la República Veneciana se extendió a los tribunales inquisitoriales, siendo sistematizada por Paolo Sarpi a comienzos del siglo xvn. La posición de Sarpi se basaba en una apreciación histórica del proceso de implantación del «Santo Oficio» en los territorios de la Serenísima. Así, por un lado, los tribunales habrían sido creados por la República a lo largo del siglo xin con magistrados laicos; por otro, los inquisidores nombrados por el papa tan sólo habrían sido admitidos por la República en 1289, como resultado de las presiones ejercidas por Nicolás IV, pero, en cualquier caso, la intervención romana se habría limitado a tales nombramientos. Tendremos ocasión de hablar en otro momento *(vd.* cap. «Las representaciones») de las construcciones historiográficas de Sarpi al servicio de la estrategia que siguió la República veneciana a lo largo de los siglos; lo que nos interesa aquí subrayar son las consecuencias que tuvieron sus perspectivas desde el punto de vista del control de la circulación de información, considerada, ya entonces, como un elemento decisivo.

En la principal consulta (o parecer) de Paolo Sarpi sobre la Inquisición, dirigida al gobierno de la República, se propone una lista de reglas de actuación precisas que se adoptarán y se citarán todavía como leyes en el siglo xvm. En la regla 15.ª, Sarpi explica la necesidad de no considerar como válidos los decretos e instrucciones llegados del exterior. Denuncia concretamente la forma de proceder de los inquisidores de otros Estados, quienes escriben a Roma en todo momento y reciben de la congregación de los cardenales órdenes

[4] **En una carta del 3 de septiembre de 1644, el inquisidor de Capo d'Istria envía seis quesos a su colega de Venecia y le pide su intervención para la obtención de una pensión: ASV, SU, Busta 152, V.**

específicas sobre las decisiones que deben adoptar, como si los procesos se hubiesen instruido allí. Hace referencia, finalmente, a la oposición de la República a este modo de proceder, subrayando que «in questo stato non hanno tentato un tal abuso cosi frequente e totale», a pesar de la tentación de ciertos inquisidores que escriben a Roma «per acquistar grazia con la pronta obedienza» o que piden la intervención de Roma a través de los obispos o de los consultores[5].

La práctica epistolar entre los inquisidores locales y la *Sacra Congregazione* pone de manifiesto el grado de centralización administrativa y política de la organización inquisitorial. En un estudio de Grazia Biondi sobre la correspondencia recibida de Roma por los inquisidores de Modena entre 1568 y 1784, se señala la enorme diversidad de asuntos tratados en cartas circulares y particulares, así como el ritmo intenso de dicha correspondencia (en el período de 1618 a 1627 se habrían expedido desde Roma 327 cartas, es decir, una cada once días)[6]. En el archivo diocesano de Udine hemos encontrado un grueso volumen de correspondencia regular con la congregación romana a lo largo de un período de veinticinco años, entre 1588 y 1613 (se trata de un libro copiador). En tales cartas, escritas al menos una vez al mes, hemos podido observar la minuciosidad del control ejercido por la *Sacra Congregazione,* pues, por un lado, se informaba a los cardenales de todos los pormenores de la actividad de un inquisidor instalado en una ciudad sin importancia política y, por otro lado, se enviaban instrucciones precisas sobre la forma de resolver los procesos, los gastos del tribunal, los libros prohibidos y los conflictos de jurisdicción, a la vez que se mantenía al inquisidor informado de las novedades de la Curia romana (en la carta del 15 de septiembre de 1590, por ejemplo, daban cuenta de la elección de Urbano VII, uno de los cardenales de la Congregación del Santo Oficio, indicando la forma en la que el inquisidor debía escribir al papa para presentarle sus felicitaciones). En otro volumen que contiene copias de cartas escritas entre 1677 y 1750, encontramos una regularidad asimismo mensual de la correspondencia, con consultas sobre los asuntos más diversos, como, por ejemplo, el nombramiento de oficiales[7]. Un aspecto interesante es el hecho de que las cartas expedidas por el inquisidor son mucho más prolijas que las recibidas de la *Sacra Congregazione,* lo que parece indicar que la mayor dignidad del cargo estaba acompañada de una mayor contención (circunspección) y de una mayor economía verbal.

[5] **Paolo Sarpi, «Sopra l'officio dell'Inquisizione (18 Novembre 1618)» en *Scritti Giuridizionalistici* (editados por Giovanni Gambarin), Bari, Laterza, 1958, pp. 162 y 164.**

[6] **Grazia Biondi, «Le lettere della Sacra Congregazione romana del Santo Ufficio all'Inquisizione di Modena: note in margine a un regesto», *Schifanoia,* 4, 1987, p. 94.**

[7] **AAU, SO, Busta 59 y Busta 89, respectivamente.**

El caso opuesto, quizás más raro y desencadenado al inicio ya de la década de 1760-1770, época de declive del tribunal, es el del inquisidor de Venecia, P. Zaparella, que había sido nombrado en 1753 por un breve de Benedicto XIX, después de haber ejercido durante diecisiete años las funciones de comisario del «Santo Oficio». Este detalle no deja de ser importante, ya que su nombramiento se obtuvo gracias a las presiones ejercidas por la República en contra de la opinión del nuncio apostólico y de la *Sacra Congregazione*. Mientras desempeñó su actividad, el inquisidor no habría comunicado a la congregación romana el desarrollo de los procesos con el fin de evitar, justamente, el envío, por parte de la congregación, de instrucciones precisas sobre las decisiones a tomar. En la consulta de la República sobre este caso, encontramos una extensa información, naturalmente elogiosa del inquisidor, en la que se destaca su falta de comunicación con Roma, «per eseguire con tutta l'esatezza e pontualitá le publiche leggi come conviene ad un suddito fedele». En concreto, el inquisidor habría prohibido, bajo presiones de la República, la obra del jesuíta Joseph Berruyer, sin pedir para ello consejo a Roma. La *Sacra Congregazione* decidió a continuación trasladar al inquisidor a Rímini y sustituirlo por el inquisidor de Verona, asimismo subdito de la República, aunque entrenado en Bolonia como inquisidor. Los consultores venecianos eran de la opinión de que las cartas de la congregación romana no podían tener mayor fuerza que un breve papal y propusieron que el inquisidor se mantuviese en sus funciones hasta que el problema fuese aclarado por el embajador de la República en Roma. No hemos podido saber cómo se resolvió finalmente este caso, si bien, a partir de 1766, se encontraba ya otro inquisidor en Venecia[8].

Como veremos más adelante, el margen de maniobra de los inquisidores en Venecia era muy estrecho. Si seguían literalmente las instrucciones de Roma, se arriesgaban a provocar conflictos con las autoridades civiles que podían llevar a su expulsión del territorio y, si obedecían a las autoridades civiles y cortaban su correspondencia con la congregación romana, se arriesgaban a ser sustituidos. Por otro lado, no sólo se prohibía a los inquisidores la correspondencia con Roma, sino que las propias apelaciones de los presos a Roma se bloqueaban. En el caso de un recurso contra la sentencia inquisitorial dictada por un dominico, cuya correspondencia con Roma había sido interceptada, los «rettori» propusieron al Consejo de los Diez el castigo de los correos[9].

En España y Portugal, la comunicación en el seno de los tribunales inquisitoriales fue desde el principio vertical. En este sentido, nunca

[8] **ASV.SU, Busta 154.**
[9] **ASV, Busta 163.**

hubo mediaciones tan importantes como en los Estados italianos, si bien la posición de los inquisidores en las regiones periféricas (por ejemplo, en la corona de Aragón y, sobre todo, en América y Asia) fue aparentemente más débil. La Inquisición se estableció en el mundo ibérico como una organización relativamente autónoma y jerarquizada, cuyos modos de comunicación permiten apreciar toda la complejidad del sistema. La necesidad de informar a los órganos centrales sobre todas las actividades de los tribunales de distrito se recogía en los reglamentos y en las instrucciones internas, en disposiciones que se reforzaron por medio de directrices precisas emanadas de los consejos generales[10]. El objetivo central de estos esfuerzos por recoger información era el de controlar el proceso de toma de decisiones, especialmente en lo que se refiere a la resolución de sentencias que, en definitiva, constituía la conclusión del trabajo inquisitorial. La creación del Consejo de la Suprema en España y del *Conselho Geral da Inquisicáo* en Portugal supone afirmar el papel de ambos consejos como tribunales de última instancia y su capacidad para intervenir regularmente en la vida de los tribunales de distrito. La exigencia que impuso el Consejo de la Suprema de examinar los procesos instruidos[11] aumentó progresivamente, dando lugar a una gigantesca operación burocrática de expedición de resúmenes de los procesos (designados como *relaciones de causas).* Esta práctica estaba ya asentada en España en la década de 1540-1550 y se mantuvo de forma regular hasta principios del siglo xvin[12]. Este enorme trabajo lo llevaban a cabo al menos una vez al año todos los tribunales de distrito, que renovaban de esta forma sus vínculos con el organismo central. Por otro lado, todas las decisiones relativas a la detención de personalidades

[10] **Véanse las referencias en las instrucciones publicadas por Miguel Jiménez Monteserín, *Introducción a la Inquisición Española. Documentos básicos para el estudio del Santo Oficio,* Madrid, Editora Nacional, 1980. sobre todo, pp. 107-108 (exigencia del envío de copias al Consejo de todos los procesos, instrucciones de 1484), p. 120 (obligación de consultar en los casos difíciles, instrucciones de 1498), p. 168 (información regular obligatoria al inquisidor general y a su Consejo de toda la actividad, instrucciones de 1485).**

[11] **AHN, Inq., Libro 1231, fl. 124r-v (cartas del Consejo de 1561 y 1577 sobre el envío de *relaciones de causas);* AHN, Inq., Libro 1229, fl. 146r (cartas del Consejo de 1568 y 1573 sobre *relaciones de causas* publicadas en auto de fe).**

[12] **Gustav Henningsen, «El "banco de datos" del Santo Oficio: las relaciones de causas de la Inquisición española (1550-1700)», *Boletín de la Real Academia de la Historia,* 174, 1977, pp. 547-570; *id.,* «La elocuencia de los números: promesas de las "relaciones de causas" inquisitoriales para la nueva historia social», en Angel Alcalá (ed.), *Inquisición española y mentalidad inquisitorial,* Barcelona, Ariel, 1984, pp. 207-225; Jaime Contreras y Gustav Henningsen, «Forty-four thousand cases of the Spanish Inquisition (1540-1700): analysis of a historical data bank», en Gustav Henningsen y John Tedeschi (eds.), *The Inquisition in early modern Europe. Studies of sources and methods,* Dekalb, Northern Illinois University Press, 1986, pp. 100-129.**

importantes o de clérigos debían pasar por una consulta al Consejo[13]. Finalmente, los superiores jerárquicamente debían ser informados de la instrucción de los procesos más delicados, de forma que pudiesen tomar las decisiones necesarias (el Consejo imponía en 1568 la consulta en los casos de pena capital y, en 1625, la consulta en los casos de penas públicas de azotes o de envío de los condenados a galeras)[14]. En Italia, la Inquisición romana decidía imponer un control aún más rígido en este campo en 1725, obviamente, en un contexto diferente. Así, todas las abjuraciones públicas o semipúblicas debían ser expresamente autorizadas por la *Sacra Congregazione* y, en los casos corrientes, la abjuración debía ser privada, «coli'intervento delle sole persone necessarie alla validità dell'atto»[15].

La comunicación entre los tribunales de distrito y los órganos centrales no se limitaba a las consultas sobre el proceso penal o sobre la conclusión de los procesos, si bien tales aspectos desempeñaban un papel decisivo. Encontramos asimismo consultas e instrucciones regulares sobre la preparación de los autos de fe, sobre la forma de resolver conflictos jurisdiccionales con las autoridades civiles y eclesiásticas, sobre los problemas de etiqueta suscitados por la participación de los inquisidores en las ceremonias locales, sobre las visitas de distrito y sobre la situación financiera de los tribunales. Sin embargo, este tipo de fuente — la correspondencia— encierra aspectos aún más ricos relacionados con la vida cotidiana del tribunal y de sus miembros, con los conflictos de etiqueta entre ellos mismos, así como con las relaciones que establecen con los otros poderes. Aunque esta red de comunicación se convierta en algo más formal con el paso del tiempo, encontramos, sobre todo en las arterias periféricas, cartas de tono más personal, en las que los inquisidores revelan sus angustias, sus deseos y sus peticiones de promoción.

En este sentido, la correspondencia de la Inquisición de Goa es bastante significativa. Se han conservado cartas al inquisidor general que cubren el período de 1569 a 1630. Se trata de largas cartas, como si la distancia tuviese un efecto amplificador de la comunicación escrita (las cartas de los tribunales de distrito de la Península Ibérica

[13] **AHN, Inq., Libro 1243, fl. 42r (cartas del Consejo de 1534, 1535 y 1561; en la última, la obligación de la consulta antes de la detención de clérigos se reduce a los personajes importantes). AHN, Inq., Libro 1229, fl. 134v (carta del Consejo sobre la obligación de consulta antes de la detención de cualquier personaje importante). En el caso portugués la obligación era semejante, como consta en el reglamento del *Conselho Geral* de 1570, publicado por Antonio Baiào, *A lnquisicáo em Portugal e no Brasil,* Lisboa, Arquivo Histórico Portugués, 1921, suplemento, p. 21.**

[14] **AHN, Inq., Libro 1229, fl. 141v y Libro 1226, fl. 748r.**

[15] **BAB, B-1891, p. 580 (carta de la *Sacra Congregazione,* de 15 de septiembre de 1725, dirigida al inquisidor de Bolonia).**

son mucho más regulares y circunspectas). Naturalmente, es necesario aclarar que el correo entre Lisboa y Goa normalmente era anual, aprovechando el ritmo de los monzones, aunque se podían acumular varias cartas que se enviaban en el mismo viaje. Todos los problemas del tribunal se inventariaban y analizaban, añadiendo importantes (y extensas) observaciones sobre la situación religiosa y política del territorio, como si los inquisidores estuviesen investidos de una autoridad suplementaria, producto de la ausencia física de los organismos centrales del Reino. Eran, por así decirlo, los ojos de los inquisidores generales, los cuales, durante este período, junto a sus funciones judiciales, a menudo desempeñaron también funciones políticas, como, por ejemplo, las de gobernadores del Reino. Los casos más evidentes son los del cardenal D. Enrique, regente entre 1563 y 1568, aclamado rey en 1578, al que siguieron el cardenal archiduque Alberto y D. Pedro de Castilho, ambos virreyes de Portugal. No obstante, el tono de estas cartas dependía asimismo de la relación personal que había entre los inquisidores y el inquisidor general en ejercicio. En este sentido, cabe subrayar el carácter excepcional de la correspondencia entre el inquisidor Bartolomeu da Fonseca y el cardenal D. Enrique durante la década de 1570-1580. En dicha correspondencia, el primero hablaba abiertamente de las pretensiones de sus protegidos, se quejaba de la enemistades que su actividad había despertado en la India y se lamentaba del retraso de su deseado regreso al Reino[16].

La temática de esta comunicación escrita es uno de los aspectos más interesantes de nuestra investigación sobre la cultura de la organización, pues pone en evidencia cuáles eran los límites y las posibilidades del sistema. En una sociedad en la que la posición de cada individuo dependía, en gran medida, de la consideración que merecía su comportamiento en una especie de «bolsa de valores» informal que funcionaba en el medio cerrado de los círculos dirigentes, podemos imaginar el papel decisivo que tenían las cartas en el ámbito de las interacciones. El establecimiento de la «buena versión» de los acontecimientos era objeto de un poderoso conflicto simbólico que pasaba por explicaciones escritas y orales, por la implicación de otras personas y por la destrucción de los argumentos en contra. La exasperación de este conflicto en las regiones más lejanas del poder central es comprensible, especialmente si consideramos que los poderes delegados tenían un margen de maniobra más elástico y la afirmación de su posición relativa podía sufrir cambios a lo largo del tiempo. En definitiva, la aprobación o el rechazo a determinadas acciones se demoraba

[16] **Antonio Baiüo. A *Inquisicäo de Goa. Correspondencia dos inquisidores da índia (1569-1630),* vol. II, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1930 (la correspondencia de Bartolomeu da Fonseca aparece transcrita en las pp. 7-96).**

n el tiempo, permitiendo a los diferentes agentes interferir en los ¿¡versos niveles de mediación que construían la percepción por parte de los organismos centrales.

Las imposiciones del sistema se pueden valorar por medio de las exclusiones a las que dio lugar, como en el caso de las iniciativas de comunicación horizontal de los inquisidores, que pierden todo sentido, excepto cuando se pide información acerca de un acusado proveniente de otra región o en las pruebas de limpieza de sangre (en este caso, era práctica corriente pedir información al comisario del lugar en el que el candidato había nacido o en el que sus antepasados habían vivido). Por otro lado, el acuerdo de extradición de presos entre Portugal y España limitaba también la correspondencia a casos concretos. Así, por ejemplo, si el preso había provocado un escándalo de gran repercusión que obligaba a que el castigo se administrase en el mismo lugar en el que se había producido el delito (como en el caso de una fuga de la cárcel), aquél debía ser trasladado al tribunal que había iniciado el proceso. En otros casos, el primer tribunal, que poseía los elementos de la acusación, debía enviarlos al tribunal que había detenido al reo[17]. El control de la circulación de las informaciones llegaba, sin embargo, más lejos, pues se prohibía a los inquisidores aceptar otras tareas o trasmitir datos de los archivos (especialmente sobre la ümpieza de sangre), incluso si eran los tribunales reales, los miembros del gobierno o el propio rey quienes solicitaban dichos datos (todas estas peticiones se debían canalizar a través del inquisidor general y del Consejo). Por otro lado, a los tribunales de distrito se les prohibía responder directamente u obedecer a las cartas regias; de hecho, existe una orden expresa en este sentido enviada por el Consejo de la Suprema al tribunal de Cartagena de Indias, en América[18].

LOS REGLAMENTOS

La red inquisitorial se estableció y se modeló a través de los modos de comunicación, cuya estructura pone de manifiesto las características y los niveles de responsabilidad en el seno de la organización. Aún así, el funcionamiento de esta red suponía la elaboración de reglamentos y de instrucciones internas, como elementos a través de los cuales poder, no sólo enmarcar y orientar los modos de comunicación, sino también «alimentar» todo el aparato. Estas reglas estaban ya esbozadas en los manuales de la Inquisición medieval, si

[17] **AHN, Inq., Libro 1233, fl. 322r (donde se fecha en 1558 el acuerdo de extradición) y ANTT, CGSO, Libro 92 (donde se fecha el acuerdo de extradición en 1542).**

[18] **AHN, Inq., Libro 1276, fl. 277r.**

bien las características nuevas de las Inquisiciones del Antiguo Régimen, especialmente en el mundo hispánico, explican que se desarrollasen instrucciones internas mucho más detalladas. La forma en la que estas reglas se formularon y sistematizaron es, además, significativa. Las primeras instrucciones españolas datan de 1484, lo que quiere decir que se organizaron en el período de fundación del «Santo Oficio», tras el nombramiento del primer inquisidor general, Tomás de Torquemada. A tal efecto, éste se reunió en Sevilla con los inquisidores de la ciudad, los de Córdoba, Ciudad Real y Jaén, junto a dos letrados y dos miembros del Consejo Real. Las instrucciones son muy interesantes, pues definen, en primer lugar, los ritos de fundación de los nuevos tribunales de distrito (presentación de los inquisidores, organización de la misa y publicación del edicto de gracia). A continuación, estas instrucciones establecen cuál había de ser el comportamiento de los inquisidores con aquellas personas que se confesasen durante el período de gracia (interrogatorios, penas y formas de abjuración); el procedimiento de cara a los acusados fuera del tiempo de gracia, lo que supone regular también la tortura y la observación del secreto; la publicación de los edictos; la jurisdicción en los territorios de los «grandes» y de los caballeros del Reino; la confiscación de bienes y la liberación de los esclavos de los condenados; y, finalmente, las reglas de comportamiento profesional y personal de los funcionarios.

Las segundas instrucciones se elaboraron en Valladolid en 1488, en presencia de todos los inquisidores y consultores de los tribunales de Castilla y Aragón. Los aspectos en los que se hizo más hincapié a través de estas instrucciones fueron, por un lado, la homogeneización del proceso penal, el envío de los procesos instruidos por los tribunales de distrito al inquisidor general, para su apreciación por el Consejo, y el reforzamiento del secreto en todos los niveles (control del acceso a los presos, organización reservada de los archivos y control de la comunicación entre los funcionarios). Se limitó, además, la circulación horizontal de informaciones a los casos de los presos originarios de otras diócesis que hubiesen sido blanco de denuncias y acusaciones en tales lugares, se concretaron las penas de prisión perpetua en las casas de los condenados y se impuso el control de la inhabilitación de los descendientes de los condenados. Finalmente, se estableció la obligación de los receptores a pagar los salarios de los funcionarios y la forma de ejercer los cargos de la Inquisición (con la prohibición de que un funcionario se hiciera sustituir por otro).

Las terceras instrucciones, elaboradas en Ávila en 1498, por el mismo Tomás de Torquemada (sin referencias en esta ocasión a la presencia de otras personas), se ocuparon de la estructura de los tribunales de distrito (con dos inquisidores, uno jurista y el otro teólogo, o, si no, ambos juristas) y de la ética profesional de los oficiales de la

Inquisición. Asimismo se abordó la forma de decidir las detenciones y de proceder con los muertos, la conmutación de las penas (reservándose al inquisidor general la exención en el uso del sambenito y la habilitación de los descendientes de los condenados) y el castigo de los falsos testigos. Por último, estas instrucciones establecían la prohibición de emplear en los tribunales a parientes y criados, el horario de trabajo y el modo de elevar las consultas al Consejo. Las instrucciones de 1500, ya bajo el gobierno del nuevo inquisidor general Diego de Deza, imponían la visita de distrito a los inquisidores (parece que, tras la acción inicial, concentrada en las grandes ciudades, se vuelve a la actividad itinerante de la Inquisición medieval) y presentaban varias fórmulas de abjuración y de purgación canónica. Se añadían instrucciones más específicas sobre el marco de funcionamiento de los diferentes oficiales de la Inquisición, con sus deberes y obligaciones, la estructura de los tribunales de distrito, la jurisdicción sobre los familiares y la confiscación de bienes (instrucciones que se habían ido perfilando a lo largo de las décadas de 1480-1490 y 1490-1500). Las últimas instrucciones del período de consolidación del «Santo Oficio» son las de 1561, elaboradas bajo la administración del inquisidor general Fernando de Valdés. Estas se proponían expresamente uniformar el proceso penal en todos los tribunales de distrito, definiendo de forma detallada las diversas partes del mismo y las formas de proceder, sin hacer referencia significativa a otro tipo de problemas[19].

Estas instrucciones y las actualizaciones decididas por el Consejo de la Suprema a lo largo de los siglos xvn y xvm se apoyaron en buena medida en los manuales de la Inquisición medieval y en los tratados jurídicos sobre herejías publicados a partir de las últimas décadas del siglo xv[20]. De cualquier manera, el proceso penal se renueva,

[19] **Todas estas instrucciones fueron publicadas por Miguel Jiménez Monteserín, *op. cit.,* pp. 83-240. Sobre el papel del inquisidor general Fernando de Valdés en la reorganización de la Inquisición española, proceso en el que se integran las instrucciones de 1561, *vd.* José Luis González Novalín, *El Inquisidor General Fernando de Valdés. Su vida y su obra, 2* vols., Oviedo, Universidad de Oviedo, 1968-1971.**

[20] ***Vd.* Gundissalvum de Villadiego, *Tractatus contra haereticam pravitatem,* Valencia, 1484; Alfonso de Castro, *De iusta haereticorum punitione,* Salamanca, Ioannes Giunta, 1547; Diego de Simancas, *Institutione catholicae quibus ordine ac brevitate discritur quicquid ad praecavendas et extirpandas haereses necessarium est,* Valladolid, Ex officina Aegidij de Colomies Typographi, 1552; Bernardo da Como, *Lucerna inquisitorum haereticae pravitatis,* Venecia, *apud* Marcum Antonium Zalterium, MDXCVI; Eliseo Manisi, *Sacro arsenale overo prattica dell'officio della S. Inquisizione ampliata,* Genova, Giuseppe Pavoni, 1625; Cesare Carena, *Tractatus de officio sanctissimae Inquisitionis et modo procedendi in causis fidei,* Cremona, *apud* Marc'Antonium Belpierum, 1641; Tommaso del Bene, *De officio S. Inquisitionis circa haeresim,* Lyon, Sumptibus Ioannis Antonii Huguetan, MDCLXVI; Giovanni Alberghini, *Manuale qualificatorum Sanctae inquisitionis,* Zaragoza, Typis Augustini Vergas, 1671.**

así como la estructura de los tribunales y, sobre todo, las reglas de conducta de los funcionarios, cuyo radio de acción y la esfera de su responsabilidad aumentan sustancialmente. Sin embargo, lo que resulta interesante de todo esto es la manera en la que se compilaron las primeras instrucciones, con la participación de los inquisidores de los tribunales de distrito e, incluso, la de los miembros de otras instituciones, como el Consejo Real; presencias éstas que desaparecen al finalizar el siglo xv. Esta nueva situación está relacionada con la posición más sólida del inquisidor general y con la estructuración de circuitos de comunicación estables entre los diversos niveles de la organización, fenómenos que permiten la elaboración de una legislación interna sin necesidad de recurrir a «asambleas generales», es decir, sin la presencia física ni la participación directa del cuerpo de agentes.

Estas recopilaciones no surgen aisladas, sino que se integran en un contexto de producción de numerosas consultas y directivas emanadas del Consejo de la Suprema (las importantes *cartas acordadas),* que desempeñan un papel decisivo en la estrategia de la Inquisición y en la homogeneización de los modos de proceder de los tribunales de distrito[21]. En este sentido, si redujésemos nuestro análisis al nivel superficial de las instrucciones impresas, sería imposible percibir cómo se desarrollaba la gestión cotidiana de los tribunales inquisitoriales. En el marco de dicha gestión, hay que subrayar el papel que desempeña el secretario del Consejo dentro de la organización. Es él, normalmente, quien sistematiza las informaciones provenientes de los tribunales de distrito, quien elabora las circulares para pedir los ejemplares de los edictos publicados, la lista de los funcionarios o los modos de proceder; es él, finalmente, quien envía los modelos de los interrogatorios y las fórmulas de las abjuraciones y de las sentencias. Nada se sabe acerca de quién elaboró efectivamente las instrucciones de 1498, 1500 ó 1561, pero se sabe que Pablo García, secretario del Consejo de la Suprema, fue quien organizó el volumen fundamental sobre la forma de instruir los procesos, así como que Gaspar Isidro de Arguello, otro secretario del Consejo, organizó hacia 1630 las decenas de volúmenes manuscritos que recogían instrucciones y *cartas acordadas* (se trataba de una práctica administrativa que se mantendrá hasta finales del siglo xvm). Este secretario fue, además, el autor de la última recopilación de instrucciones publicada en España[22].

[21] ***Vd.*** **Gustav Henningsen, «La legislación secreta del Santo Oficio» en José Antonio Escudero (ed.),** ***Perfiles jurídicos de la Inquisición española,*** **Madrid, Instituto de Historia de la Inquisición, 1989, pp. 163-172.**

[22] **Pablo García,** ***Orden que communmente se guarda en el Santo Oficio de la Inquisición acerca del processar en las causas,*** **Madrid, Pedro Madrigal, 1591; Gaspar Isidro de Arguello,** ***Instrucciones del Santo Oficio,*** **Madrid, 1630.**

López Vela ha señalado asimismo el caso de José Rivera, secretario del Consejo y de la Cámara del inquisidor general en 1650, 1660 y 1670, que organizó el abecedario más importante de la legislación inquisitorial[23].

El caso portugués muestra una tradición administrativa centralizada desde el inicio. Por supuesto, los tribunales lusos aprovechan la experiencia española que había comenzado unos cincuenta años antes, si bien, tanto la regulación como la práctica, presentan rasgos originales, sin que se pueda apreciar cierta sincronía entre las medidas adoptadas por la Inquisición española y las elaboradas por la Inquisición portuguesa. Lo cierto es que el contexto político y social era diferente, la creación de los tribunales de distrito no se enfrentó con los mismos problemas y la cultura administrativa se configuró de forma específica. Las primeras instrucciones datan de 1541, cuando se crearon los nuevos tribunales de Coímbra, Lamego, Oporto y Tomar, y se encuentran dispersas en diversas cartas, en las que se hace referencia al cometido de los inquisidores, a la estructura de los tribunales y a la visita de distrito, a la presentación de los inquisidores y a los modos de proceder, a la creación de oficiales por parte de los inquisidores, así como a las fórmulas de abjuración y de juramento. Cabe señalar la ausencia de referencias a eventuales reuniones de inquisidores con el objeto de intercambiar experiencias o de aprobar las instrucciones; éstas son refrendadas por el inquisidor general, el cardenal D. Enrique, interviniendo de forma constante el secretario, Jorge Coelho[24]. Con todo, es posible adivinar la colaboración, en estas primeras instrucciones, del pequeño consejo que ayudaba al futuro cardenal D. Enrique a administrar el tribunal (especialmente la colaboración de D. Joáo de Meló, inquisidor desde la fundación del tribunal, que había ejercido en muchas ocasiones las funciones del inquisidor general por delegación de D. Diogo da Silva y de D. Enrique). El propio rey escribiría cartas de apoyo a la creación de los nuevos tribunales, dirigidas a las autoridades civiles y eclesiásticas, en una clara intervención del monarca que tenía por objeto dar soporte institucional.

Estas instrucciones reflejan las restricciones a la actividad inquisitorial que contenía la bula fundacional *Cum ad nihil magis,* la cual excluía el secreto del proceso (aspecto esencial que sólo se introduci-

Roberto López Vela, «Estructuras administrativas del Santo Oficio» en Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América,* vol II, *Estructuras del Santo Oficio,* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, p. 137.

[24] **Las instrucciones de 1541 fueron publicadas por I. S. Révah, «L'installation de l'Inquisition à Coimbra en 1541 et le premier règlement du Saint-Office portugais» (1967) en *Études Portugaises,* Paris, Fundaçào Calouste Gulbenkian, 1975, pp. 121-153.**

ría por la bula de 1547 *Meditatio coráis* y sería reforzado por un breve de Pío V fechado en 1560[25]). De hecho, a partir del momento en el que la investigación tomaba un cariz judicial, los nombres de los testigos debían ser comunicados al acusado, de forma que se le permitiese la elaboración de alegaciones. En el caso del proceso secreto, el preso debía adivinar quién le podría haber acusado, tratando de anular los testimonios bajo la acusación de enemistad, acusación que, a su vez, debía ser probada por medio de la presentación de una nueva lista de testigos para ser interrogados. Hay, con todo, otros elementos que difieren del caso español, como es el hecho de que el inquisidor general se reservase la conmutación de todas las penas, así como las apelaciones de sentencias de tortura y la conclusión de procesos en los que los votos se dividían entre los inquisidores y el representante de la diócesis. Por otro lado, los condenados por sospecha leve de fe no debían abjurar en público, sino que lo hacían tan sólo ante del tribunal. Asimismo, en el rito de fundación, los inquisidores debían reunir a las autoridades civiles para presentar la carta del rey y ordenar la publicación de la Inquisición en la iglesia principal, prohibiendo otros sermones en el mismo día (pero falta una referencia a la etiqueta que se debía seguir ante el obispo o el cabildo de la catedral). Finalmente, la confiscación de bienes en Portugal sólo se implantó en 1563, cuando el inquisidor general, el cardenal D. Enrique, se convirtió en regente del reino.

El reglamento de 1552 tiene un carácter más complejo, con 141 capítulos que definen la estructura del tribunal, la visita de distrito, la publicación de los edictos, la manera de actuar con los penitentes y los acusados, las formas de reconciliación, la detención, la instrucción de los procesos, los recursos de las sentencias, la condena a la pena capital, la preparación del auto de fe, la exposición de los sambenitos en las iglesias, las decisiones reservadas al inquisidor general y las reglas referentes al ejercicio de varios cargos en los tribunales[26]. Cabe señalar dos aspectos significativos frente a las primeras instrucciones de 1541, como son el enorme desarrollo del «código deontológico» de los funcionarios y la especificación de todas las etapas de la instrucción de los procesos, con la introducción, casi imperceptible, de la práctica del secreto, que aparece de forma explícita en el suplemento del reglamento, elaborado en 1564. Por otro lado, la presentación de los nuevos inquisidores se define mejor, haciéndose referencia al pre-

[25] ***Colletorio das Bullas e Breves Apostólicos, Cartas, Alvaros e Provisoes Reaes que contem a instituigáo progresso do Santo Officio em Portugal,* Lisboa-Estaos, Lourenco Craesbeeck, 1634, fls. 69v-72r.**

[26] **El reglamento de 1552 fue publicado por Antonio Baiáo, *op. cit.,* suplemento, pp. 31-57 (los artículos que se añadieron en 1564 se publicaron también en pp. 61-64).**

lado; los casos de reconciliación y abjuración se describen en todos sus pormenores, dando muestras de una sutil utilización de la publicidad o del secreto del acto; y los ritos de castigo se normalizan. El reglamento contiene un pequeño preámbulo muy interesante en el que el cardenal D. Enrique declara textualmente que las instrucciones habían sido sometidas al control regio, contando con la colaboración de otras personalidades, como el arzobispo de Braga, fray Baltasar Limpo; Rui Gomes Pinheiro, obispo de Angra, miembro también del *Conselho Geral da Inquisicao* y gobernador de la *Casa do Cível*;* Joáo de Meló, obispo del Algarve, inquisidor desde la fundación del tribunal en Portugal y miembro del *Conselho Geral;* los inquisidores Pedro Alvares de Paredes y Joáo Alvares da Silva, así como otros diputados que no se especifican.

El reglamento del *Conselho Geral,* elaborado aún bajo la administración del cardenal D. Enrique, en 1570, presenta varias novedades, ya que, por primera vez, se define la estructura de este organismo; su papel en el rito de investidura del inquisidor general, quien debe obligatoriamente mostrar al Consejo sus cartas de nombramiento; así como sus funciones de control de los tribunales de distrito (competencias reservadas sobre las visitas de inspección, realizadas de tres en tres años, las visitas a las librerías y la organización de catálogos de libros prohibidos). Este reglamento define también el papel del *Conselho Geral* como tribunal de recurso, apropiándose de todos los casos reservados al inquisidor general, del control de los procesos y de los autos de fe, de las decisiones de conmutación de penas, así como de las fianzas y de las apelaciones. Al mismo tiempo, define su papel administrativo, sobre todo, en la elaboración de las cartas dirigidas en nombre del rey a las justicias seculares y en la supervisión de los bienes confiscados, tarea atribuida por el rey al inquisidor general[27]. El reglamento refuerza el poder de este órgano central y clarifica sus funciones frente a la figura del inquisidor general, vértice de la institución, nombrado y reconocido por el papa.

Las instrucciones de 1541, así como los reglamentos de 1552 y 1570, si bien circularon en forma manuscrita, marcan el período de establecimiento y de consolidación de la Inquisición en Portugal. Estos textos ponen ya de manifiesto el elevado nivel de centralización del tribunal y, desde un punto de vista administrativo, una práctica notable de codificación de las experiencias judiciales y burocráticas.

*** *N. del T.:* La *Casa do Cível* era uno de los tribunales de corte, cuya competencia era la de juzgar en última instancia los pleitos judiciales. Su ámbito jurisdiccional se limitaba a las regiones del norte de Portugal.**

[27] El reglamento del *Conselho Geral* de 1570 se ha publicado también en la obra de Antonio Baiao, en pp. 9-14.

Esta práctica, al contrario de lo que sucede en España, se irá renovando a lo largo del tiempo. En 1613, se organiza un nuevo reglamento por una comisión que incluye a miembros del *Conselho Geral,* inquisidores y diputados elegidos por el inquisidor general. El reglamento, impreso por primera vez[28], se destina, sin embargo, al uso interno (se ofrecía un ejemplar a cada miembro nuevo con funciones judiciales y el texto debía leerse tres veces al año en cada tribunal de distrito). La estructura del mismo sigue, en buena medida, la del de 1552, si bien los asuntos que recoge son objeto de un tratamiento más extenso. Algunas de las diferencias más significativas son que el secreto de los procesos se aborda de forma más detallada, las reglas de conducta de los inquisidores y de los oficiales son más extensas (probablemente como consecuencia de las visitas de inspección) y, finalmente, que la organización de los tribunales de distrito pone en evidencia la mayor complejidad del sistema burocrático (más inquisidores, más funcionarios y los diputados, figura inexistente en España que se consagra en este reglamento). Por otro lado, los casos reservados al *Conselho Geral* son objeto de una minuciosa descripción, en la que se refiere de forma específica la resolución de los procesos de relajados, de heresiarcas, de judaismo en las cárceles, de confesión tras la sentencia capital, de sodomía, de negación de la presencia de Cristo en la hostia, de clérigos, de nobles, de personas de calidad y de mercaderes ricos. Finalmente, el papel del representante del obispo se limita bastante, especialmente en cuanto a su participación en la decisión de aplicar la tortura (su voto deja de ser obligatorio).

El reglamento de 1640, elaborado asimismo por una comisión de miembros del tribunal, sistematizó la experiencia registrada en las décadas de 1620-1630 y de 1630-1640, experiencia marcada por la publicación de un voluminoso catálogo de libros prohibidos en 1624, así como por el debate sobre el judaismo y por la reforma de los servicios. El reglamento es todo un monumento jurídico[29] en el que se incluyen numerosas reglas y deberes de conducta para los funcionarios, se define de forma detallada el proceso penal, y se establece una tipología de los casos posibles y de sus respectivas penas (el volumen de este reglamento es cinco veces mayor que el precedente). Tres son los aspectos que llaman la atención: el tratamiento que se da a la

[28] ***Regimentó do Santo Officio da Inquisiçam dos Reynos de Portugal. Recopilado por mandado do Illustrissimo Senhor Dom Pedro de Castilho, Bispo Inquisidor geral e Visorey dos Reynos de Portugal,*** **Lisboa, Pedro Crasbeeck, 1613.**

[29] ***Regimentó do Santo Officio da Inquisiçâo dos Reinos de Portugal. Ordenado por mandado do Illustrissimo e Reverendissimo Senhor Bispo Dom Francisco de Castro, Inquisidor geral do Conselho de Estado de Sua Magestade,*** **Lisboa-Estaos, Manoel da Sylva, 1640.**

organización administrativa (descrita con mayor minuciosidad); la sistematización de los ritos (investidura, auto de fe, edictos, visitas y abjuración) y de la etiqueta interna, rasgo esencial de la organización que se trata por primera vez de forma explícita; y el reforzamiento del secreto del tribunal y de la «calidad» en su origen social de los funcionarios (por primera vez se exige expresamente la condición de noble para ejercer del cargo de inquisidor). Por otro lado, cabe señalar que los poderes del *Conselho Geral* y del inquisidor general se ven reforzados al ampliarse las materias que les están reservadas.

No resulta fácil presentar aquí este reglamento en toda su complejidad. Aunque es expresión de una cierta coyuntura vivida por los tribunales portugueses, no hay duda de que supo resistir el paso del tiempo, manteniendo en general su función de encuadrar y orientar las actividades del tribunal hasta la década de 1760-1770. De hecho, sólo en 1774, aparece el que será el último reglamento de la Inquisición portuguesa, en el período final del gobierno del marqués de Pombal[30]. Las nuevas instrucciones fueron el resultado de una carta del marqués, de 1771, en la que imponía la reforma de la institución con la depuración de todos los elementos extraños a su condición de tribunal de la Corona. La política del marqués fue inmediatamente llevada a la práctica por el inquisidor general y el Consejo de la Inquisición. En el prólogo del reglamento, el cardenal da Cunha hace una crítica radical de todos los inquisidores generales anteriores, sobre todo de aquellos que habían publicado reglamentos sin aprobación regia, acusándolos de traición al Reino y de complot con los jesuítas para transformar el «Santo Oficio» en una institución puramente eclesiástica. El reglamento refleja, de hecho, la nueva situación política, poniendo de manifiesto una enorme sensibilidad hacia la imagen exterior de la Inquisición y hacia las principales críticas que se habían hecho al funcionamiento del tribunal (críticas formuladas hacía uno o dos siglos antes y que sólo en aquella coyuntura comenzaban a ser incorporadas a las nuevas concepciones jurídicas sobre el proceso y sobre las penas). El reglamento introduce así cuatro grandes cambios: a) suprime el carácter secreto del proceso, es decir, que las denuncias debían ponerse íntegramente en conocimiento de los presos, con los nombres de los testigos, así como con las circunstancias espaciales y temporales; b) prohibe la posibilidad de condenar a la pena capital con un solo

[30] ***Regimentó do Santo Officio da Inquisicào dos Reinos de Portugal, ordenado com o real beneplácito e regio auxilio pelo eminentissimo e reverendissimo senhor cardeal da Cunha, do conselho de Estado e gabinete de Sua Magestade e Inquisidor geral nestes reinos e em todos os dominios,* Lisboa, Miguel Manescal Costa, MDCCLXXIV (he trascrito los títulos completos de los tres reglamentos impresos, pues las diferencias entre ellos se pueden apreciar a primera vista).**

testigo; c) critica y condena la tortura como una práctica perversa que estimula las confesiones falsas, dejando en abierto, con todo, su utilización en el caso de los herejes dogmáticos; d) suprime la inhabilitación de los condenados y de sus descendientes. Cabe señalar algunos otros aspectos significativos de este reglamento, como son la dimensión y el número de artículos, que se aligeran en una especie de «cura de adelgazamiento» en la que la profusión de pormenores del reglamento de 1640 se reduce a lo esencial; el abandono de la limpieza de sangre como criterio explícito de selección de los funcionarios (no olvidemos que la distinción entre «cristianos viejos» y «cristianos nuevos» había sido abolida por Pombal en 1773); y la descripción minuciosa de la etiqueta y los ritos y, en algunos casos, su supresión, como sucede con el auto de fe. El espíritu del reglamento se pone de manifiesto con la publicación, al final, del documento real de aprobación firmado por el marqués de Pombal.

Las instrucciones son una buena introducción a los problemas de la cultura de las organizaciones que analizamos, pero no pueden ser tratadas fuera del contexto en que se elaboraron. Por una parte, existe toda una legislación externa (bulas, breves y documentos reales) e interna (órdenes del inquisidor general, consultas del consejo y *cartas acordadas),* que supera con creces las recopilaciones de que disponemos; por otro lado, la práctica se anticipaba muchas veces a la ley o se alejaba de la misma, de tal forma que los cambios de estrategia, en ocasiones, son tan sutiles, que escapan a la lectura de los grandes repertorios legislativos (tales cambios se encuentran normalmente en la correspondencia). Con todo, la codificación impresa nos muestra los esfuerzos de centralización y de homogeneización de las prácticas de la institución, especialmente en Portugal, donde los reglamentos se renuevan hasta el siglo xvin. En este caso, existen aún repertorios legislativos impresos en 1596 y 1634, en los que se recogen bulas, breves, documentos reales, así como reglamentos más específicos (concretamente el del colegio de la fe, en el que se instruía a los penitentes, o el del juicio de las confiscaciones), sin hablar de los privilegios de los oficiales y familiares de la Inquisición[31]. La codificación manuscrita de la legislación interna se renueva periódicamente en España por medio de la creación o renovación de los repertorios dis-

[31] ***Traslado autentico de todos os privilegios concedidos pelos Reys destes Reynos e senhorios de Portugal aos Officiaes, e Familiares do Santo Officio da Inquisigäo. Impressos per comissam e mandado dos senhores do Supremo Concelho da santa e geral Inquisigäo*** **(1.* ed. 1691), Lisboa, Miguel Manescal, MDCLXXXV;** ***Regimentó do juizo das confiscagöes pelo crime de heresia e apostasia,*** **Lisboa, Miguel Manescal, MDCXCV; Diogo Guerreiro Camacho de Aboim,** ***Opusculum de privilegiis familiarum, offcialiumque Sanctae Inquisitionis*** **(1.* ed. 1699), Lisboa, Ex officina Bernardi Antonii de Oliveira, MDCCLIX.**

ponibles. Esta actividad administrativa tiene su paralelo en Portugal en la elaboración de los cuestionarios de interrogatorios, la clasificación de los delitos y de las penas y la sistematización de las órdenes de los órganos centrales tras las primeras décadas del siglo XVIII[32].

La cultura administrativa inquisitorial es una cultura basada en la clasificación y en la identificación. En primer lugar, la clasificación de las herejías, que sigue los tratados específicos publicados desde las últimas décadas del siglo XV, los cuales constituyen un género que desarrolla las referencias incluidas en los manuales de la Inquisición medieval, según la idea de que no existen nuevas herejías sino caras nuevas de antiguos errores. El papel de la Inquisición consistió en producir nuevos medios de reconocimiento de las herejías, no sólo desde el punto de vista dogmático, sino también en relación a prácticas culturales específicas, como en el caso de los conversos de origen judío o de los moriscos, cuyas tradiciones gastronómicas o sus hábitos higiénicos podían considerarse indicios de desviación religiosa. Será también la Inquisición la que caracterice las nuevas herejías desde el punto de vista de la doctrina, como en el caso de los alumbrados, los quietistas o los jansenistas[33]. Por otro lado, la propia cultura administrativa se estructura en torno a las tareas de identificación, por medio de cuadernos de denuncias (muchas veces organizados en función del tipo de crimen), de relaciones de presos, de listas de condenados, de registros de los sambenitos expuestos en el interior de las iglesias, de procesos de habilitación o de registros genealógicos[34]. Las características específicas del tribunal, que vive literalmente de la memoria de los comportamientos y de las creencias desviadas, explican la formación de estos archivos gigantescos que hacen las delicias de los historiadores de hoy. Se trata, naturalmente, de una cultura manuscrita en la que los expedientes se mantenían en secreto, para uso interno de la organización, de forma que el control de la información resulta vital para la instauración de nuevos procesos, la admisión de nuevos funcionarios o la intervención en los conflictos desencadenados en el

[32] **Una parte de estos volúmenes se encuentra en la Biblioteca Nacional, Coleccào Moreira.**

[33] **Por ejemplo, el decreto de la *Sacra Congregazione* del 3 de septiembre de 1687, en el que se hace referencia detallada a las proposiciones de Luis de Molinos, se difundió como una monitoria de invitación a la denuncia; BAB, B-1892, fl. 91r. Otro documento de 1705 resume las censuras contra los jansenistas; AAU, Busta 72.**

[34] **Un excelente inventario de las fuentes manuscritas de la Inquisición portuguesa (con la reconstrucción de la organización original de los archivos) lo ha realizado Maria do Carmo Jasmins Dias Farinha, *Os Arquivos da Inquisicáo,* Lisboa, Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1990. Para las fuentes españolas, *vd.* Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet, *op. cit.,* voi. I, *El conocimiento científico y el proceso histórico de la Institución (1478-1834),* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1984, pp. 58-135.**

interior del campo político o del campo religioso (sabemos cómo la acumulación de información sobre millares de personas puede ser utilizada políticamente, sobre todo en un medio tan restringido como el de la sociedad de corte).

Estos rasgos de la cultura administrativa inquisitorial y algunos de los aspectos de la cultura judicial desarrollada por el «Santo Oficio» son en cierta medida homólogos. En este sentido, la instrucción de los procesos de herejía, por ejemplo, obedece a dos objetivos centrales, como son el control de los indicios y la obtención de la confesión de los acusados. La credibilidad de las denuncias se basa casi exclusivamente en la verificación de la «calidad» de los testigos y de su «prestigio» entre los vecinos, así como en la observación de su comportamiento en el tribunal cuando declaran. Evidentemente, se pregunta siempre a los denunciantes y a los testigos si tienen relaciones de enemistad con los acusados, pero se trata apenas de un formalismo. La práctica ritual de recepción de las denuncias prevé, además, la presencia de dos testigos, que en el caso hispánico son generalmente clérigos de la parroquia, a los que se pide su opinión sobre la sinceridad y la honestidad de los acusadores. Esta opinión, aún siendo ritual, presupone una concepción de veracidad de las declaraciones basada en las señales exteriores y en la observación de la fisionomía. La credibilidad de los testigos, además, sólo se puede cuestionar a través de las alegaciones, como hemos visto anteriormente, y la anulación de las denuncias depende exclusivamente de otros testigos indicados por el acusado. En resumen, el establecimiento y el fundamento de la acusación se basan en la reputación de los denunciantes, es decir, en elementos subjetivos ligados al ámbito de las interacciones. La relación de los inquisidores con el acusado durante la instrucción del proceso es similar, ya que la compatibilidad entre las denuncias y las confesiones, siendo necesaria, no es suficiente, apreciándose cierta insistencia en la consideración de los signos externos de arrepentimiento. Los gestos del acusado son un criterio suplementario a la hora de comprobar la sinceridad de sus declaraciones, aunque lo esencial es la confesión. El proceso, de hecho, se organiza con el fin de llegar a la misma y en función de ésta se encadenan las diferentes sesiones del interrogatorio. Este es el papel fundamental de la confesión que explica, además, la sustitución de las ordalías por la tortura entre los siglos xn y xm en los procesos judiciales, práctica que la Inquisición sólo abandona en el siglo xvm como consecuencia de los cambios que se producen en las concepciones dominantes sobre el proceso penal[35].

[35] ***Vd.*** **Groupe de la Bussiére,** ***Pratiques de la Confession,*** **Paris, Editions du Cerf, 1983; Alois Hahn, «Contribution á la sociologie de la confession et autres formes institutionalisées de l'aveu: autothématisation et processus de civilisation»,** ***Actes de la***

La centralización de los tribunales en España y Portugal resulta visible a través de la forma en la que se sistematizó la experiencia de los tribunales de distrito y por medio del trabajo regular de recopilación, análisis, homogeneización y difusión de la información. En Italia, la situación es muy diferente desde el punto de vista administrativo. En primer lugar, las estructuras son bastante más frágiles, desde el momento en que la acción de cada tribunal local se ve limitada por la presencia de un único inquisidor, auxiliado por un pequeño cuerpo de funcionarios, el cual, en ocasiones, acumula otros cargos. Por otro lado, los diferentes contextos políticos imponen reglas de funcionamiento que no son iguales en todos los lados. A pesar de la vigorosa circulación de información y del elevado nivel de centralización en las decisiones, no existe en la Inquisición romana un esfuerzo de codificación que se pueda comparar al que se ha visto para la Península Ibérica. Puede apreciarse, sin duda, una estrategia de homogeneización de las prácticas inquisitoriales, sobre todo en lo que al proceso penal se refiere, a la publicación de los edictos de fe y a la política de censura de libros (dirigida por la congregación del índice). Con todo, las instrucciones son fragmentarias, los cuestionarios de los interrogatorios o las fórmulas de las sentencias no se renuevan periódicamente y la alimentación del aparato burocrático es relativamente más precaria y discontinua que en la Península Ibérica. Los manuales de la Inquisición medieval, sobre todo el de Eymerich, se publican varias veces a lo largo de los siglos XVI y XVII y en ellos se ponen de relieve los elementos de continuidad a través de los comentarios que los actualizan. Los tratados sobre el proceso penal tienen un peso relativamente mayor en la Península Italiana que en la Península Ibérica, aspecto que se explica por el papel central que ostenta la producción jurídica italiana[36]. La relativa fragilidad de la cultura administrativa, sin embargo, sólo se entiende por las debilidades de la red burocrática y por la interferencia de funciones políticas en la congregación de los cardenales, que debía controlar todo el aparato.

LA IMPLANTACIÓN

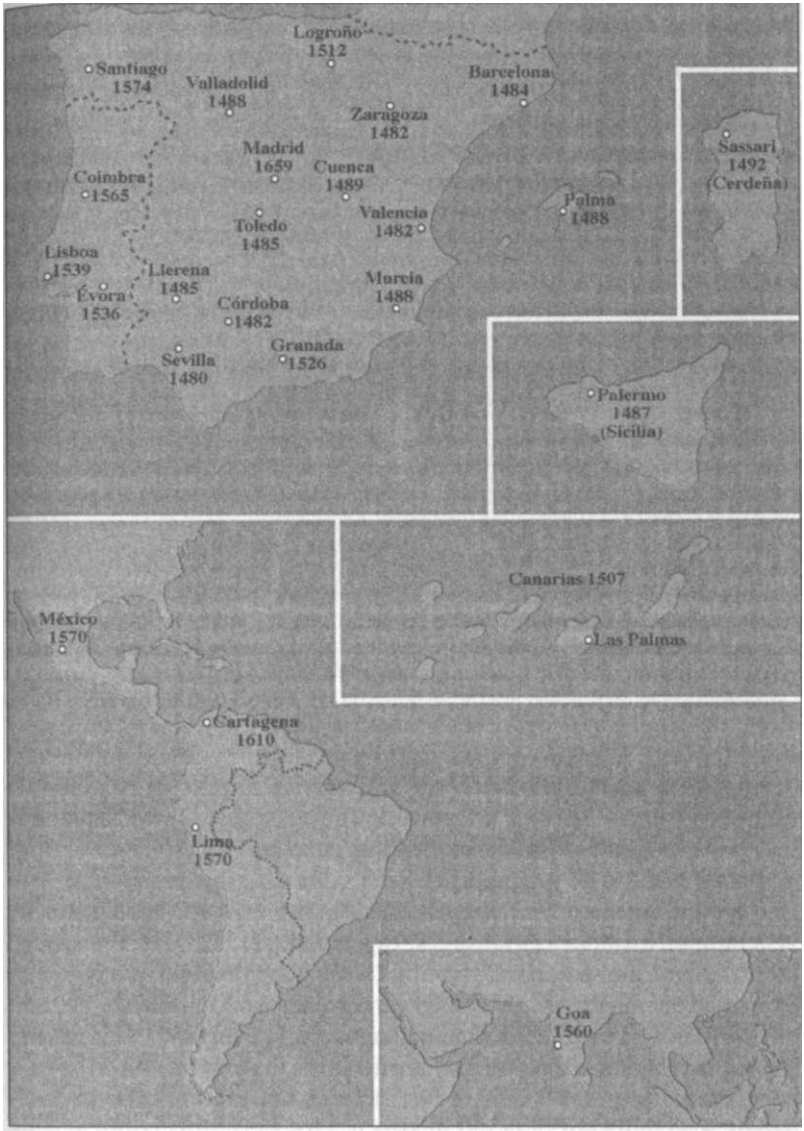
La implantación de los tribunales del «Santo Oficio» se llevó a cabo en primer lugar a través de la organización territorial de su

***Recherche en Sciences Societies,* 62/63, Juin 1986, pp. 54-68; John H. Langbein, *Torture and the Law of Proof. Europe and England in the Ancien Regime,* Chicago, University of Chicago Press, 1976; Robert Bartlett, *Trial by fire and water. The medieval judicial ordeal,* Oxford, Clarendon Press, 1986.**

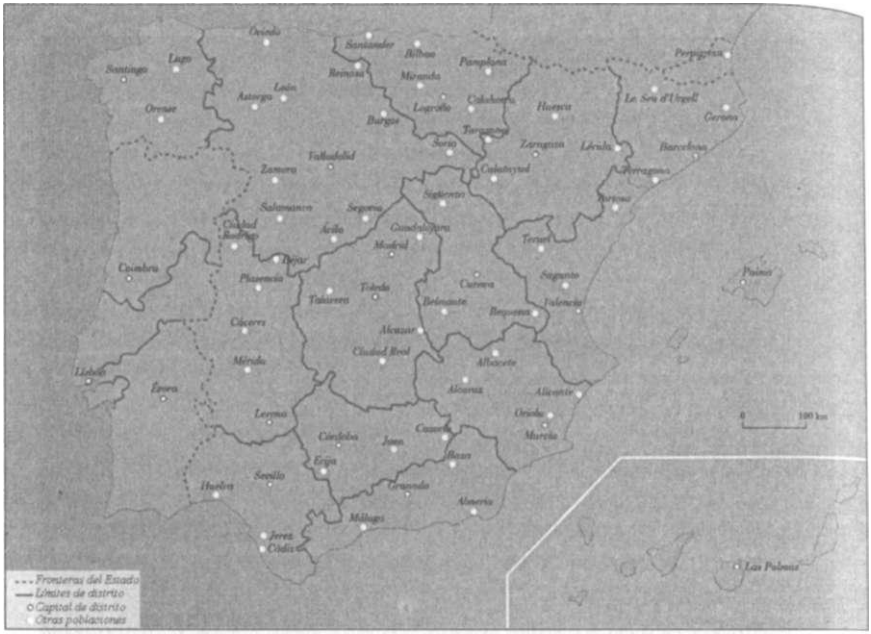
[36] ***Vd.* los tratados ya citados de Eliseo Masini, Cesare Carena o Tommaso del Bene.**

actividad. El caso castellano es el más significativo, pues representa una ruptura con la tradición anterior. Los primeros inquisidores se nombran sin una indicación precisa del lugar en el que van a ejercer sus funciones (cuando inician la persecución a los herejes en Sevilla, nada en la carta real de nombramiento les impide pasar de una diócesis a otra). Los inquisidores que les sucedieron, sin embargo, aparecen ya ligados a una ciudad, a una diócesis o a un conjunto de diócesis; es el comienzo de la organización territorial del tribunal, que tiene lugar, primero en las regiones periféricas próximas al reino de Granada (podemos hablar aún de regiones de frontera en la década de 1480-1490), después en Aragón y, finalmente, en el centro y el norte del reino de Castilla. Resumiendo, entre 1482 y 1493 se crearon veintitrés tribunales de distrito que cubrían prácticamente todos los territorios de los reinos de Castilla y Aragón, a excepción de Galicia. Sus límites siguieron desde el principio los límites de las diócesis o de las unidades más pequeñas de la jurisdicción eclesiástica. Con todo, entre 1495 y 1507 se produce una cierta concentración de los tribunales, debido sobre todo a dificultades financieras, pero también al agotamiento de la principal «fuente de abastecimiento» de la máquina inquisitorial, los conversos. Entre 1510 y 1574 se produce una reorganización que supone la creación de nuevos tribunales (Cuenca en 1510, Navarra en 1512-1513, Oran en 1516, Granada en 1526 y Galicia en 1574) y la redistribución de territorios entre los varios tribunales. El resultado de este nuevo equilibrio fue la estabilización de los límites de los tribunales, cuyo número en la Península se mantiene en trece hasta la supresión y cuyas áreas oscilan entre los 26.634 km^2 y los 48.151 km^2, a excepción del importante tribunal de Valladolid, con 89.873 km^2[37]. Cabe añadir a éstos, los tribunales de Mallorca, Canarias, Cerdeña y Sicilia (los dos últimos «perdidos» por la Inquisición española en el siglo xvm). En América, la implantación de los tribunales de la Inquisición fue bastante más complicada, ya que, en 1517, se había creado una estructura mixta entre la Inquisición episcopal y la Inquisición española que funcionaba con «obispos-inquisidores» nombrados por el inquisidor general de España. Los nuevos tribunales de México y Lima se crearon finalmente en 1569-1570 con las mismas características burocráticas y jurisdiccionales de los tribunales españoles. Los límites de los tribunales, en esta ocasión, seguían las fronteras de los virreinatos, que teóricamente ocupaban dos y tres millones de km^2, si bien es sabido que el ejercicio de la jurisdicción inquisitorial tenía como objetivo fundamental las comunidades de colonos, que se concentraban en las ciudades. En 1610, el aumento

[37] **Jaime Contreras y Jean-Pierre Dedieu, «Geografía de la Inquisición española: la formación de los distritos, 1470-1820», *Hispania,* XL, 144, 1980, 37-93.**



Mapa con las fechas de fundación de los tribunales de la Inquisición en la Península Ibérica (sólo se han considerado las fechas de aquellos tribunales que se implantaron definitivamente). Los datos se han tomado, para el caso español de Henry Kamen, *La Inquisición Española* (2.ª ed. traducida del inglés), Barcelona, Crítica, 1985, p. 190; Jaime Contreras y Jean-Pierre Dedieu, «Geografía de la Inquisición Española: la formación de los distritos, 1470-1820», *Hispania*, XL, 144, 1980, pp. 37-93. Se puede apreciar la rapidez con que se crearon los tribunales en todo el territorio de la Península, donde sólo Galicia queda fuera de la primera fase de creación de los tribunales en Castilla y Aragón.



Mapa con las fronteras de los tribunales de distrito en la Península Ibérica, elaborado a partir de Jaime Contreras y Jean-Pierre Dedieu, *loc. cit.*, y de Francisco Bethencourt, «Inquisição e controlo social», *História y Crítica*, 14, 1987, pp. 5-18. En el mismo podemos apreciar que la dimensión media de los tribunales es semejante en ambas monarquías.

demográfico de los colonizadores en América impuso la creación de un nuevo tribunal, el de Cartagena de Indias, cuyos límites territoriales comprendían las islas de las Antillas, una parte de América Central y la parte noreste de América del Sur[38].

La configuración de los tribunales de distrito sigue los límites de las circunscripciones eclesiásticas, especialmente las diocesanas, pero la manera en que se unen unas a otras varía con el tiempo, poniendo en evidencia la intención por encontrar una dimensión «ideal» para el control del territorio. Dicha intención, en parte, responde a la estrategia específica de la institución, según la cual se da mayor relieve a aquellas regiones en las que se encuentran las comunidades de conversos y de moriscos, a la red urbana y a los territorios políticamente más sensibles. El caso portugués pone asimismo de manifiesto esta búsqueda de equilibrio entre las necesidades (y las posibilidades) del trabajo inquisitorial, las características del mercado de los bienes de salvación y la geografía del poder. En un primer momento, entre 1536

[38] *Vd.* **Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet, *op. cit.*, pp. 662-700, 713-730 y 918-995.**

y 1539, el tribunal funcionó sobre todo en la diócesis de Évora, donde se encontraba la corte; rápidamente, sin embargo, su acción se extendió a la diócesis de Lisboa, principal ciudad del Reino, que se había convertido en capital del imperio. En 1541 se crearon cuatro tribunales en el norte y el centro del país, radicados en Oporto, Lamego, Coímbra y Tomar. Más tarde se produce un cierto retroceso, tal vez debido a los problemas financieros o a las dificultades de control burocrático de la red, de tal forma que, en 1548, tan sólo funcionaban dos tribunales, el de Lisboa, con jurisdicción sobre todo el norte y la mayor parte del centro del país, y el de Évora, con jurisdicción sobre todo el sur y una parte del centro interior (la diócesis de Guarda). En 1560, se estableció el tribunal de Goa, que tenía jurisdicción sobre los territorios bajo control portugués en Africa oriental y en Asia. En 1565, se establece de nuevo el tribunal de Coímbra, con jurisdicción sobre todo el norte y la mayor parte del centro del país. El tribunal de Évora conservó su jurisdicción sobre las diócesis de Évora y del Algarve, pero perdió la diócesis de Guarda que pasó al tribunal de Lisboa, cuya jurisdicción se extendía a las diócesis de Lisboa y Leiría, así como a los territorios portugueses del Atlántico (las islas, Brasil y las plazas en la costa noroeste y occidental de África). Esta configuración se mantiene relativamente estable hasta la supresión del «Santo Oficio» en 1821[39]. Si comparamos la superficie media de los tribunales de distrito entre Portugal y España apreciamos que hay una cierta similitud, pues el de Coímbra se encuentra en la cima de la media española, el de Évora tiene una superficie algo inferior y el de Lisboa cubre un territorio más reducido, dado que abarca las colonias del Atlántico[40].

La creación de los tribunales de distrito con un cuerpo burocrático instalado en un lugar central, generalmente una sede episcopal importante desde el punto de vista de la red urbana, no era suficiente para asegurar el control del territorio. El «Santo Oficio» utilizó dos medios para lograr dicho objetivo, por un lado, las visitas de distrito y, por otro, la organización de una red de oficiales y de auxiliares civiles no remunerados, es decir, los comisarios y los familiares. Las visitas se hicieron obligatorias en España a partir de las instrucciones de Torquemada de 1498 y las de Deza de 1500. Durante un período del año, los dos inquisidores nombrados para cada tribunal debían inspeccionar la región bajo su jurisdicción. En el caso de los tribunales que

[39] **Francisco Bethencourt, «Inquisicao e controlo social», *Historia y Crítica,* 14, 1987, pp. 5-18.**

[40] **La superficie del distrito de Coimbra la ha calculado Elvira Mea, *A Inquisicao de Coimbra no século XVI. A instituicáo, os homens e a sociedade* (tesis de doctorado), 2 vols., Oporto, Faculdade de Letras, 1989.**

han sido estudiados, hay datos que corroboran que esta obligación se cumplió; así, en Toledo, por ejemplo, encontramos que las visitas anuales se efectúan regularmente hasta 1580; a partir de este momento se produce un cierto declive y discontinuidad en las visitas hasta 1630, momento en el que éstas se interrumpen[41]. Los casos que se conocen de los otros tribunales confirman esta tendencia, por lo que cabe pensar que el declive y la interrupción de las visitas se debieron a la sedentarización de los tribunales, al aumento de los costes de los desplazamientos y al asentamiento de las redes de familiares y comisarios, así como a las guerras periféricas del imperio español, especialmente entre las décadas de 1630-1640 y 1660-1670[42].

El caso portugués conoce un proceso de sedentarización aún más precoz. Las únicas visitas comparables a las realizadas en España tienen lugar entre 1540 y 1542, es decir, en el período de establecimiento del «Santo Oficio»; visitas que recorrieron las diócesis de Evora y de Oporto. A continuación se produce un cambio de estrategia, que dio lugar a toda una serie de acciones concentradas en la red urbana para las que no se necesitaba el apoyo de las visitas. Así, las visitas realizadas entre 1560 y 1630 fueron decisiones que se adoptaron desde el centro, por el *Conselho Geral, y* nunca tuvieron la misma regularidad que las visitas españolas (el rasgo común se encuentra en la sincronía del momento de su interrupción)[43].

La red de familiares (miembros civiles que apoyaban la acción de los tribunales y que gozaban de ciertos privilegios, como licencia de porte de armas, exención del servicio militar, indulgencia plenaria y funciones de representación) se empieza a establecer en España bastante pronto, en las primeras décadas del siglo xvi (García Cárcel hace referencia a la existencia de 25 familiares en Valencia ya en 1501)[44]. La rápida multiplicación del número de familiares durante la primera mitad del siglo xvi (Bennassar cuenta 78 tan sólo en la ciudad de Córdoba en 1544)[45] explica las quejas que surgieron en la sociedad

[41] **Jean-Pierre Dedieu, «Les inquisiteurs de Tolède et la visite de district. La sédentarisation d'un tribunal (1550-1630)», *Mélanges de la Casa de Velazquez,* XIII, 1977, pp. 235-256.**

[42] **Jaime Contreras, *El Santo Oficio de la Inquisición de Galicia (poder, sociedad, cultura),* Madrid, Akal, 1982, pp. 470-511.**

[43] **Francisco Bethencourt, *loe. cit.* Cabe añadir otras dos visitas, una a Gouveia en 1564 (Elvira Mea, *op. cit.,* cap. III) y otra, en 1585, a diferentes villas y ciudades del sur, como Faro, Lagos, Portimâo, Loulé y Beja (Joaquim Romero Magalhâes, «Em busca dos tempos da Inquisiçâo», *Revista da Historia das Ideias,* 9, 1987, p. 205).**

[44] **Ricardo García Cárcel, *Orígenes de la Inquisición Española. El tribunal de Valencia, 1478-1530,* Barcelona, Península, 1976, p. 138.**

[45] **Bartolomé Bennassar, «Le pouvoir inquisitorial» en *L'Inquisition Espagnole, xve-xixe siècle,* París, Hachette, 1979, p. 97 [ed. española: *Inquisición española. Poder político y control social,* Barcelona, Crítica, 1981].**

contra el número excesivo de este nuevo tipo de privilegiados. Tales quejas condujeron a la publicación por parte del rey de la concordia de 1553, en la que se fijaban límites según las dimensiones de los centros urbanos. Así, se establecía un máximo de 50 para Sevilla, Toledo y Granada; 40 para Valladolid, Cuenca y Córdoba; 30 para Murcia; 25 para Llerena y Calahorra; 10 para todos los otros lugares con 3.000 vecinos; 6 para los lugares con 1.000 vecinos; 4 para los de 500 y 2 para demás lugares en los que pudiese haber necesidad (número que podía aumentar a 4 en los puertos y en los lugares de frontera)[46]. Henry Kamen calcula que el número total de familiares admitidos en el distrito de Toledo habría sido de 805; en el de Granada, 554; y en el de Santiago, 1.009. Según las concordias establecidas para el reino de Aragón en 1554 y en 1568, el número fijado para el distrito de Barcelona sería de 905 y el de Zaragoza, 1.215[47]. En 1597, el inquisidor general y el Consejo establecieron cómo se debían distribuir los familiares en el reino de Sicilia, donde se inventariaron 171 lugares que comprendían un total de 1.462 familiares, sin contar con la ciudad de Palermo[48]. Este número de familiares había aumentado enormemente en los años 1560-1570 (las listas conocidas de familiares de Sicilia, todas ellas incompletas, registran tan sólo 251 familiares en 1561, aunque bien distribuidos por noventa poblaciones, número que aumenta a 1.512 en 1575, distribuidos por 170 núcleos)[49].

Estas concordias y reglamentos contribuyeron a que la red de familiares fuese más equilibrada y homogénea, si bien las prácticas de nombramiento son bastante diferentes entre los distintos tribunales. Hasta finales del siglo xvi, en numerosos casos, los límites fijados no se respetaron, mientras que, en el siglo xvn, por el contrario, los nombramientos no alcanzan los límites previstos. Los números, en ocasiones, son sorprendentes, como en el distrito de Valencia, por ejemplo, donde había 1.638 familiares en 1567, de los cuales 183 habitaban en la capital y el resto estaba distribuido por 406 poblaciones (según la concordia de 1568, el total debería ser de 1.500, de los cuales 180 en la ciudad principal). Este número correspondería a una proporción de 1 familiar por 42 vecinos, tal vez la mayor de España (proporción calculada por García Cárcel sobre el universo de la red urbana estudiada, no sobre la población del distrito). El declive es, sin embargo, rápido,

[46] *Vd.* el análisis de la *concordia* realizado por Jaime Contreras, *op. cit.,* pp. 72-76.

[47] Henry Kamen, *The Spanish Inquisition* (1* ed. 1965), Nueva York, Meridian, 1975, p. 148 [ed. española: *La Inquisición española,* Madrid, Alianza Editorial, 1973].

[48] AHN, Inq., Libro 1237, fls. 330r-336v.

[49] *Vd.* las listas de familiares publicadas por Cario Alberto Garufi, *Fatti e personaggi dell'Inquisizione in Sicilia* (1.* ed. 1914-1921), Palermo, Sellerio, 1978, pp. 308-311 y por Francesco Giunta, *Dossier Inquisizione in Sicilia. L'organigrama del Sant'Uffizio a metà Cinquecento,* Palermo, Sellerio, 1991, pp. 43-76.

Red de familiares en el distrito de la Inquisición de Valencia (los mapas se refieren respectivamente al siglo XVII y a los siglos XVIII y XIX y se han tomado de Stephen Haliczer, *Inquisition and Society in the Kingdom of Valencia, 1478-1834*, Berkeley, University of California Press, 1990, pp. 157-158). Es posible observar, por una parte, la mayor densidad de la red durante el siglo XVII y, por otra, la concentración de familiares en las zonas de la costa.

de tal forma que, en 1602, la proporción es ya de 1 familiar por 64 vecinos (los criterios de cálculo son idénticos)[50]; en 1651, había apenas 389 familiares, de los cuales 111 en la ciudad de Valencia (lo que revela cierta concentración); en 1697, el total desciende a 162, de los

[50] **Ricardo García Cárcel, *Herejía y sociedad en el siglo xvi. La Inquisición de Valencia, 1530-1609,* Barcelona, Península, 1980, pp. 147-149.**

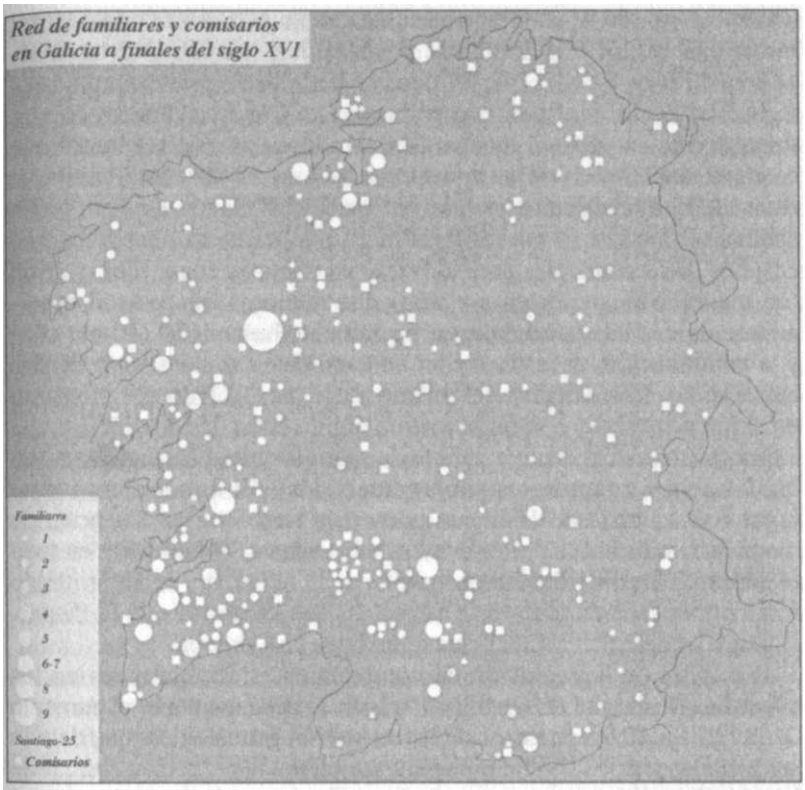
que apenas 29 permanecen en la capital. La primera mitad del siglo xvm registra una cierta recuperación del número de familiares: 217 en 1726 (46 en la ciudad) y 356 en 1748 (55 en la ciudad). A continuación, el declive es irreversible, de forma que, en 1806, quedaban tan sólo 167 familiares, de los cuales 19 se encontraban en la capital". Siguiendo con el caso de Valencia, hay que señalar que la distribución de la red de familiares no era en absoluto homogénea, sino que se concentraba en la región de la costa (tendencia que se acentúa en el siglo xvn y, sobre todo, en el siglo xvm). El distrito de Barcelona contaba con una red semejante, de modo que, en 1567, había 785 familiares, concentrados en un 20% de los lugares, con una proporción de 1 familiar por 43 vecinos en las zonas que han sido estudiadas. Sin embargo, los ritmos de evolución son diferentes, pues, tras la concordia de 1568, en vez de disminuir, el número de familiares aumenta. Contreras cuenta 832 en 1600, con una mejor distribución geográfica (542 lugares cubiertos, frente a los 404 de la primera fecha; caída radical de la red urbana; penetración en una vasta zona rural; y mejor control de los puertos marítimos)[52]. Desconocemos cómo evolucionó esta red a lo largo del siglo xvn, aunque se puede presumir que las guerras de independencia, entre 1640 y 1652, así como de la guerra de sucesión al inicio del siglo xvm tuvieron un efecto devastador. De hecho, en 1748, había apenas 148 familiares para un total de 1.163 que estaban permitidos por la concordia[53].

El tribunal de Galicia, a pesar de las diferencias sociales de los familiares *(vd.* cap. «La investidura»), cuenta con una distribución de la red de familiares relativamente semejante al caso de Valencia. Se concentra en las regiones del litoral y de la frontera con el norte de Portugal, siendo privilegiados los principales centros urbanos. El número de familiares, con todo, es bastante más bajo de lo que se prevé en la concordia. A finales del siglo xvi había apenas 388, de los cuales 25 estaban en Santiago. Cierto es que el tribunal se estableció bastante tarde, en 1574, y que no hubo demasiado tiempo para desarrollar la red antes de la depresión del siglo xvn. El número de familiares, por consiguiente, disminuyó lentamente hasta la crisis general de las décadas de 1630-1640 y de 1640-1650. En 1641 había 218 familiares, aún más concentrados en las ciudades, y en 1663, apenas

[51] **José Martínez Millán, «La burocracia del Santo Oficio de Valencia durante el siglo xvm», *Miscelánea Comillas,* XL, 77, 1982, pp. 154-156; Stephen Haliczer, *Inquisition and Society in the Kingdom of Valencia 1478-1834,* Berkeley, University of California Press, 1990, pp. 154-155.**

[52] **Jaime Contreras, «La infraestructura social de la Inquisición: comisarios y familiares» en Ángel Alcalá (ed.), *op. cit.,* pp. 134, 141-143.**

[53] **José Martínez Millán, «La burocracia del Santo Oficio en Cataluña durante el siglo *xvm», Archivo Ibero-Americano,* XLIV, 173-174, 1984, p. 156.**



Redes de familiares y comisarios en el distrito de la Inquisición de Galicia a finales del siglo XVI, tomadas de Jaime Contreras, *El Santo Oficio de la Inquisición de Galicia (poder, sociedad y cultura)*, Madrid, Akal, 1982, p. 176. En este mapa podemos apreciar la concentración de los familiares en las zonas de la costa y la mayor dispersión de los comisarios. Según el autor, se habría producido una disminución del número de familiares a lo largo del siglo XVII.

118[54]. Sin embargo, la distribución geográfica no obedece en todos los lados al mismo modelo, como es el caso de Calahorra, donde, en 1549, había más de 100 familiares bien distribuidos por todo el territorio[55]. Por otro lado, los ritmos de nombramientos varían asimismo en función de la región. Por ejemplo, en el tribunal de Sevilla, los nombramientos están por debajo de los límites de la concordia, al menos desde finales del siglo XVI (con un límite de 616 familiares, se cuentan apenas 370 en 1596, 199 en 1705 y 192 en 1748). La misma

[54] **Jaime Contreras, *El Santo Oficio de la Inquisición de Galicia,* citado, pp. 90-144.**

[55] **Iñaki Reguera, *La Inquisición española en el País Vasco (El tribunal de Calahorra, 1513-1570),* San Sebastián, Txertoa, 1984, pp. 52-54.**

tendencia se aprecia en Granada, si bien ya en período de crisis, de tal forma que, de los 554 familiares posibles, hay tan sólo 313 en 1641, 141 en 1706 y 84 en 1748. El declive lento de la primera mitad del siglo xvn no se confirma, sin embargo, en Córdoba, donde, con un límite fijado en 464, se cuentan 524 familiares en 1610, número que se eleva a 693 en 1641 y se reduce a 187 en 1748[56]. En Cuenca, el ritmo de nombramientos es también particular. Según Dedieu, había apenas 60 familiares en 1540, número que aumenta sensiblemente después de la concordia para alcanzar su máximo entre 1561 y 1565 (en media, 67 candidatos por año); los números relativos al movimiento de candidatos se reducen ligeramente hasta 1630 (30 por año) y, a continuación, caen (la media de candidatos anuales sería de dos hacia 1685). Los cálculos del mismo autor para Toledo nos muestran un ritmo semejante, con un momento álgido entre 1554 y 1562 y una cierta resistencia al declive durante la segunda mitad del siglo xvn (en 1622 había 71 familiares supernumerarios). El hundimiento tuvo lugar con la crisis de 1640 (un poco más tarde que en Cuenca), de modo que, a mediados del siglo xvm, había apenas 99 familiares en todo el distrito[57]. La distribución geográfica de la red tendía en un principio a la concentración, como en Cuenca, lo que contrasta con la dispersión que se aprecia en Calahorra o, incluso, en Córdoba.

La curva de la evolución de nombramientos de familiares en los tribunales de distrito de Castilla y Aragón se debe, en parte, al aumento de los costes de los procesos de investigación genealógica, que debían ser pagados por los candidatos; pero también a la reducción radical de los privilegios (concretamente de las exenciones de impuestos y del servicio militar), como consecuencia de la crisis del imperio español en las décadas de 1630-1640 y 1640-1650. La política del Consejo de la Suprema sobre los familiares fue bastante más restrictiva en los tribunales de América. Las instrucciones de 1569 para el tribunal de Lima concedían un máximo de 12 familiares para la capital, 4 por cada sede obispal y 1 por cada lugar habitado por españoles. Sin embargo, estas cotas nunca se alcanzaron, de tal forma que, en 1623, había 38 familiares en todo el distrito y 39 en 1634 (número que se mantuvo más o menos estable hasta la supresión del tribunal). Para todo el período de 1570-1635, Castañeda Delgado y Hernández Aparicio han registrado 238 familiares[58]. La situación de la red en el

[56] *Vd.* **Miguel Echevarría Goicoechea, Pilar García de Yebenes Prous y Rafael de Lera García, «Distribución y número de los familiares del Santo Oficio en Andalucía durante los siglos xvi-xvm»,** ***Hispania Sacra,*** **XXXLX, 79, 1987, pp. 59-94.**

[57] **Jean-Pierre Dedieu,** ***L'administration de la foi. L'Inquisition de Tolède (xvie-xvme siècle),*** **Madrid, Casa de Velázquez, 1989, pp. 192-194.**

[58] **Paulino Castañeda Delgado y Pilar Hernández Aparicio,** ***La Inquisición de Lima (1570-1635),*** **Madrid, Deimos, 1989, pp. 59-61.**

tribunal de México es semejante, pues, entre 1571 y 1646, Solange Alberro ha contabilizado un total de 314 familiares, mejor distribuidos que en el tribunal de Lima (cubren 64 ciudades y villas)[59]. Podemos señalar diversas razones que explican esta política restrictiva en relación a los familiares. Por un lado, en las condiciones coloniales era difícil cumplir con los procedimientos prescritos, sobre todo en cuanto a la investigación genealógica (que obligaba a averiguar la limpieza de sangre de los padres y de los abuelos paternos y maternos del candidato y de su mujer, en caso de estar casado). Por otra parte, en una situación tan periférica, en la que las relaciones son frágiles y el control social precario, la inflación de familiares podía contribuir al aumento de conflictos, haciendo más inestable la situación del «Santo Oficio».

La red de familiares de la Inquisición portuguesa comienza a organizarse más tarde, en las últimas décadas del siglo xvi, como consecuencia de una orden expedida en 1570 por el inquisidor general, el cardenal D. Enrique. En 1605 encontramos una nueva carta del inquisidor general, D. Pedro Castilho, en la que insiste en la necesidad de que se proceda al nombramiento de familiares, dando indicios del débil esfuerzo realizado hasta el momento en la organización de los miembros civiles de los tribunales. La correspondencia de los inquisidores con el *Conselho Geral* confirma la inexistencia de una verdadera red en este período. En 1608, el tribunal de Evora informa que sólo existen 7 familiares en la ciudad y pide autorización para nombrar 20, considerando que «en el distrito nos parece que no son necesarios porque no sirven sino para andar con privilegios y hacer el «Santo Oficio» odioso, y con sus demandas gastarnos el tiempo e inquietar». El *Conselho Geral* les concede 12 familiares para la ciudad e impone el nombramiento de 2 familiares para cada villa notable del distrito. Con todo, en 1624, el número de familiares en el distrito de Évora es tan sólo de 40[60]. Para el distrito de Coímbra, Elvira Mea ha señalado un total de 31 familiares nombrados entre 1581 y 1602 (inventario incompleto pero significativo). A mediados del siglo xvn, el número total de familiares en funciones sería apenas de 132 en el continente (dato, éste, poco convincente). Los límites fijados en 1692 en los tres distritos son: 187 para el distrito de Lisboa, 178 para el distrito de Evora y 236 para el distrito de Coímbra (cifras relativas a los principales núcleos urbanos, pues los cálculos comprenden además uno o dos familiares en cada núcleo urbano importante)[61]. Con todo, hay algunas discrepancias en relación a esta aparente debilidad organizati-

[59] **Solange Alberto, *Inquisición y Sociedad en México, 1571-1700,* México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 53.**

[60] **ANTT, CGSO, Livro 97, docs. 75 y 105.**

[61] **Elvira Mea, *op. cit.,* vol. I, pp. 362-364.**

va de los familiares a lo largo de casi todo el siglo xvn. En 1620, Felipe III escribe una extraña carta al inquisidor general portugués en la que le exige que dé explicaciones al virrey sobre el exceso de nombramientos de familiares supernumerarios[62]. Los datos presentados para la isla de Madeira por María do Carmo Dias Farinha resultan más interesantes, pues, de un total de 149 nombramientos, 128 se concentran en el siglo xvm (86%), de los cuales, 92 se produjeron entre 1750 y 1777 (62% del total)[63]. La lista de familiares publicada por Eduardo de Miranda y Arthur de Távora, infelizmente interrumpida en la letra A (en Alexandre) ha inventariado 217 nombramientos, de los cuales, 4 corresponden al siglo xvi, 80 al siglo xvn, 131 al siglo xvm y 2 al siglo xix[64]. La lista elaborada por Pires de Lima sobre las habilitaciones del «Santo Oficio» en el distrito de Aveiro (una división administrativa anacrónica) es aún más significativa, pues presenta un universo de 1.656 familiares nombrados (entre los nacidos en la región y residentes), de los cuales, 8 corresponden al siglo xvi (0,5%), 399 al siglo xvn (24%) —305 a la segunda mitad—, 1.195 al siglo xvm (72,2%) y 54 al siglo xix (3,3%)[65].

Estas tendencias se confirman a través de los datos globales provisionales presentados recientemente por José Veiga Torres, en los que, para un total de 19.901 familiares nombrados *(vd.* Cuadro I), entre 1570 y 1620 se habrían creado 702, número que pasa a 2.285 entre 1621 y 1670, a 5.488 entre 1671 y 1720, a 8.680 entre 1721 y 1770 y a 2.746 entre 1771 y 1820. Se confirma así la idea de que la red de familiares del «Santo Oficio» en Portugal se desarrolló de forma extraordinaria en el siglo xvm, al contrario de lo que sucedió en España. Un análisis más detallado de estos datos provisionales permite observar que el cambio se produce en la década de 1690-1700, con 1.434 familiares nombrados, frente a una media de 774 nombramientos en las dos décadas anteriores. La media de nombramientos en cada década habría sido de 52 entre 1570-1600, de 272 entre 1600 y 1620, y de 456 entre 1620 y 1650. Entre 1700 y 1750, la media por década se mantiene en 1.382, aumentando a 2.317 entre 1750 y 1770, momento a partir del cual se produce una caída abrupta hasta los 125 familiares nombrados en la década de 1810-1820[66]. Resumiendo, una fase inicial de organización

[62] **ANTT, CGSO, Livro 88, doc. 115.**

[63] **María do Carmo Jasmins Dias Farinha, *A Madeira nos arquivos da Inquisiçâo* (Separata de *Actas del Coloquio Internacional de Historia da Medeira),* Funchal, 1986, pp. 39-42.**

[64] **Eduardo de Miranda y Arthur de Távora, *Extractos dos processos para familiares do Santo Oficio,* Tomo I, Vila Nova de Famalicâo, 1937.**

[65] **Jorge Hugo Pires de Lima, *O distrito de Aveiro ñas habilitaçôes do Santo Oficio,* separata de *Arquivo do Distrito de Aveiro,* 16 vols., Aveiro, 1960-1976.**

[66] **José Veiga Torres, «Da repressâo para a promoçâo. A Inquisiçâo como instân-**

de la red muy lenta y con débiles resultados, un progreso en el nombramiento que se hace más vivo a partir de los años 1620 y un cambio radical en los años 1690 hacia un nuevo modelo de implantación entre las masas de la Inquisición que se prolonga hasta los años 1770. La situación en los territorios del imperio portugués sigue, grosso modo, esta tendencia. En una carta a los inquisidores de Goa, de 1618, se afirma que el número de familiares en el distrito no llegaba a la veintena[67]. El caso de Brasil, sin embargo, dependiente del tribunal de Lisboa, nos da una visión más amplia, si bien la discrepancia en los datos es en este caso significativa. Sónia Siqueira, que tan sólo ha estudiado

Cuadro I
Evolución del número de familiares en Portugal

1571-1580	**18**
1581-1590	**47**
1591-1600	**92**
1601-1610	**219**
1611-1620	**326**
1621-1630	**577**
1631-1640	**339**
1641-1650	**468**
1651-1660	**421**
1661-1670	**478**
1671-1680	**791**
1681-1690	**758**
1691-1700	**1.434**
1701-1710	**1.570**
1711-1720	**935**
1721-1730	**1.108**
1731-1740	**1.658**
1741-1750	**1.639**
1751-1760	**2.023**
1761-1770	**2.252**
1771-1780	**1.218**
1781-1790	**705**
1791-1800	**347**
1801-1810	**351**
1811-1820	**125**
TOTAL	**19.901**

Extraído de José Veiga Torres, «Da repressào para a promocào. A lnquisicáo como instancia legitimadora da promo9ào social da burguesía comercial», en *Fronteira* (en prensa).

cia legitimadora da promocáo social da burguesía mercantil», *Fronteira* (en prensa). Agradezco al autor su autorización para utilizar los datos reunidos al fin de varios años de investigación.

[67] Antonio Baiao, *A lnquisicáo de Goa. A correspondencia dos inquisidores de Goa (1569-1630),* vol. II, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1930, pp. 548-549.

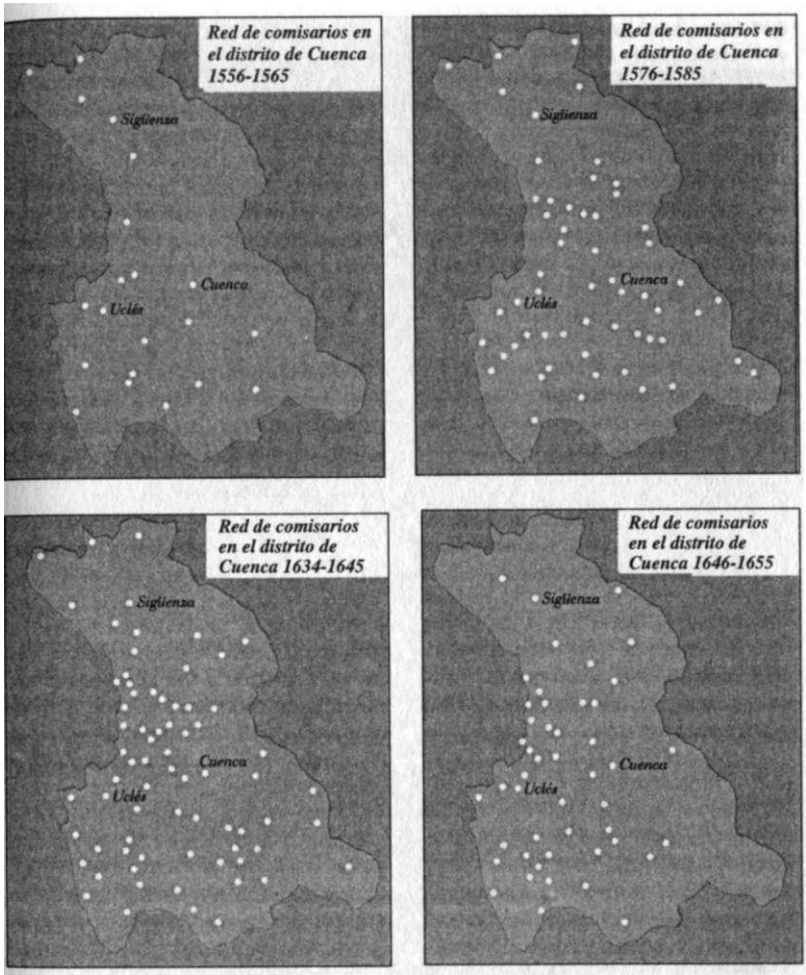
las regiones de Bahía y Pernambuco, señala respectivamente 103 y 45 familiares para el siglo xvn, 634 y 514 para el siglo xvm y 54 y 22 para el siglo xix[68]. Daniela Buono Calainho hace un estudio más exhaustivo sobre el nombramiento de familiares en todo el Brasil colonial, con datos divididos por regiones y por períodos de dos décadas. En el siglo xvn se habrían nombrado un total de 101 familiares (70 entre 1681 y 1699, concentrados en Bahía y Pernambuco); en el siglo xvm, 1.546 familiares (distribuidos entre aquellas dos regiones, la de Río y la de Minas Gerais); y, finalmente, en el siglo xix, tan sólo 61[69]. Este total de 1.708 familiares del Brasil colonial choca con los datos provisionales de Veiga Torres, que señala un total de 3.114 familiares, de los cuales tan sólo se nombran 4 entre 1570 y 1620, 25 entre 1621 y 1670, 526 entre 1671 y 1720 y 1.687 entre 1721 y 1820 *(vd.* Cuadro III del cap. «La investidura»)[70]. Aunque sea aún pronto para conclusiones (los datos provisionales de Veiga Torres a primera vista parecen estar inflados) no se dejan de confirmar las tendencias principales que se han apreciado en el Portugal continental.

Estas tendencias entran en contradicción con la curva represiva de la Inquisición portuguesa, pues el siglo xvm representa justamente el declive irreversible de las prisiones, con una caída radical del número de detenidos en la segunda mitad del siglo. Por otro lado, la concentración de nombramientos de familiares entre 1690 y 1770 contrasta asimismo con el caso español, en el que se aprecia una cierta correlación entre la expansión de la red de familiares y el momento de mayor actividad de la institución (si exceptuamos el período de establecimiento, durante el cual las posibilidades de organización de una red de este tipo eran aún débiles). Este problema nunca se ha planteado y su resolución no parece fácil. Como hipótesis que permitan una explicación podemos avanzar, por un lado, el arraigo precoz de los tribunales portugueses gracias a la tradición de poder relativamente centralizado desde los comienzos del Reino (no tenían necesidad de invertir en la red de familiares para encontrar los apoyos complementarios en la sociedad y en las instituciones); y, por otro lado, el que los tribunales portugueses dirigieran su acción sobre todo hacia la red urbana, donde la articulación de poderes con la justicia civil y la justicia eclesiástica era suficiente para alimentar la maquinaria inquisitorial. Además, la experiencia española, con los numerosos conflictos provocados por los familiares, podría haber disuadido a los tribunales de

[68] **Sonia A. Siqueira, A *Inquisiçâo Portuguesa e a Sociedade Colonial,* Sao Paulo, Ática, 1978, pp. 178-181.**

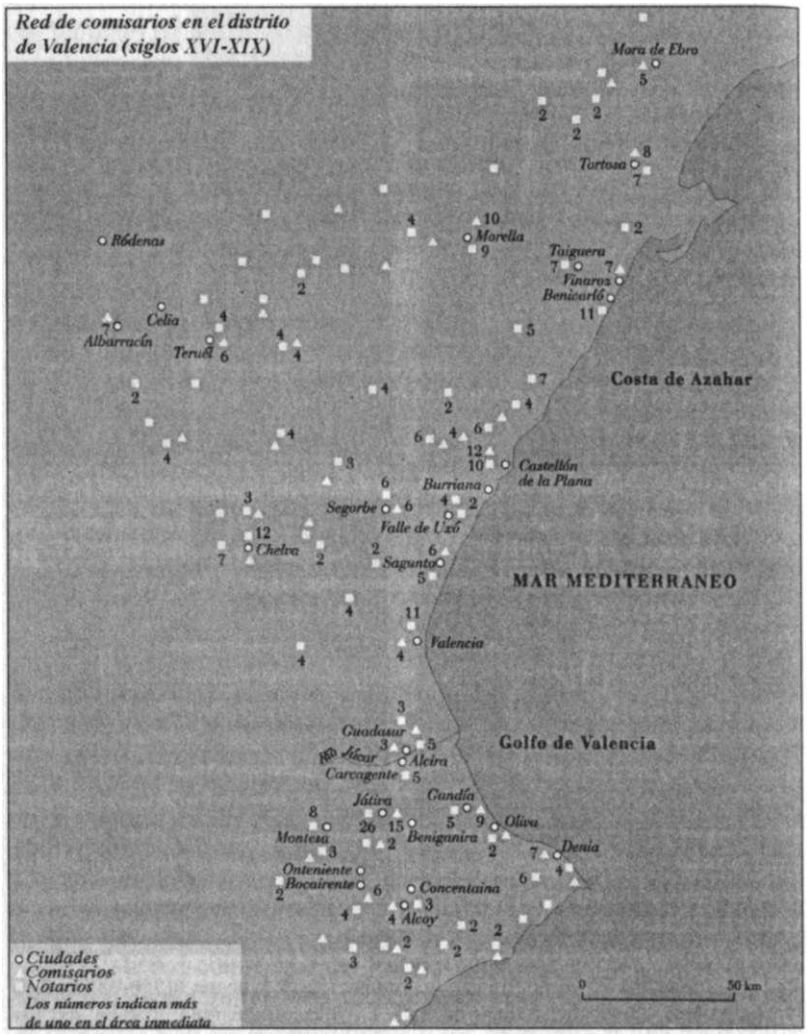
[69] **Daniela Buono Calainho, *Em nome do Santo Oficio. Familiares da Inquisiçâo portuguesa no Brasil colonial* (tesis de «master» dactilografiada), Río de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Jeneiro, 1992, sobre todo, pp. 65-73.**

[70] **José Veiga Torres, *loe. cit.***



Red de comisarios en el distrito de la Inquisición de Cuenca (1556-1655). Los mapas se han tomado del trabajo de Sara T. Nale, «Inquisitors, Priests, and the People During the Catholic Reformation in Spain», *The Sixteenth Century Journal*, XVIII, 4, 1987, pp. 557-587. Se puede apreciar el salto que se produce en la organización entre 1550 y 1570, así como la relativa estabilización de la red en el período siguiente (con algunas pérdidas, a mediados del siglo XVII, en la zona oriental).

distrito portugueses, en una primera fase, de realizar nombramientos que podían resultar perjudiciales. Con todo, si estas razones pueden explicar la ausencia de un verdadero empeño en la creación de la red hasta los años de 1610, no explican, sin embargo, la sorprendente inflación de nombramientos en las últimas décadas del siglo XVII y durante la mayor parte del siglo XVIII. Avanzamos dos hipótesis: a) en



Red de comisarios y notarios en el distrito de la Inquisición de Valencia (siglos XVI-XIX). Mapa extraído del trabajo de Stephen Haliczer, *Inquisition and Society in the Kingdom of Valencia, 1478-1834*, Berkeley, University of California Press, 1990, p. 204. Podemos observar que, como en otros casos, se produce una mayor dispersión en la red de comisarios frente a la red de familiares.

un período de decadencia, la institución siente finalmente la necesidad de aumentar sus apoyos y de reforzar sus posibilidades de representación, involucrando a la principal aristocracia y a las élites sociales (el *boom* de nombramientos comienza después del período de suspensión

de la Inquisición decidido por el papa entre 1674 y 1681); b) en una sociedad que asiste a una aceleración de los procesos de cambio, la Inquisición pasa a desempeñar nuevas funciones, siendo utilizada tanto por las élites ascendentes como medio de acceso a los privilegios y de legitimación de su promoción social, como por las élites tradicionales como una forma de adaptación y de reinserción en las nuevas configuraciones sociales (sobre la nueva composición social de la red de familiares en el siglo xvm, *vd.* el cap. «La investidura»).

La red de comisarios de las Inquisiciones hispánicas, establecida, dentro del contexto de asentamiento en el territorio del tribunal, un poco más tarde que la red de familiares, tuvo un papel fundamental en el funcionamiento de la institución. En realidad, mientras los familiares desempeñaban, sobre todo, funciones de representación, siendo llamados tan sólo a la hora de arrestar y trasladar presos, los comisarios eran los verdaderos delegados de los inquisidores en el distrito. Se les encargaban las investigaciones más diversas, en relación no sólo con procesos criminales sino también con procesos de habilitación para un cargo en el tribunal, de tal forma que recibían denuncias, oían testimonios, realizaban investigaciones judiciales, controlaban la entrada de libros en los puertos y vigilaban el comportamiento de los familiares. Los comisarios eran generalmente clérigos, lo que permitía que su intervención fuese más seria y eficaz. El área de su jurisdicción seguía las divisiones de la justicia eclesiástica —partidos, arciprestazgos o vicarías—, si bien con una dimensión más homogénea, ya que, si la circunscripción era demasiado grande, podían ser nombrados de cuatro en cuatro leguas. El caso de Cuenca es tal vez el mejor estudiado en la larga duración, gracias al trabajo de Sara Nale. Entre 1556 y 1565, se aprecia un rápido crecimiento del número de comisarios, que cubren 53 poblaciones dispersas por el distrito; la red se hace más densa entre 1636 y 1645, con 71 centros cubiertos, pero se produce entonces la crisis y, en 1655, el número de comisarios se reduce a 47 (por otro lado, el descenso de la población en la diócesis conquense fue considerable entre 1591 y 1654 —menos 40%—, aunque estos datos y los de la evolución del número de comisarios no son paralelos)[71]. El caso de Santiago es también significativo. Existe una lista de 100 comisarios de 1611, bastante bien distribuidos por el litoral y la frontera con Portugal (el interior estaba relativamente mejor cubierto por los comisarios que por los familiares). Parece que esta red se mantuvo estable a lo largo del siglo xvn, hecho que contrasta con el declive de la red de familiares. La interrupción de las visitas inquisitoriales al distrito, hacia 1630, contribuyó a reforzar el poder

[71] **Sara T. Nale, «Inquisitors, priests, and the people during the Catholic Reformation in Spain», *The Sixteenth Century Journal,* XVIII, 4, 1987, pp. 557-587.**

de los comisarios, la única estructura que garantizaba la presencia efectiva del tribunal en la región[72].

El caso de Toledo es relativamente semejante. La red de comisarios sólo se implanta hacia 1560, si bien los nombramientos mantienen un ritmo elevado durante el siglo xvn, en contraste con la caída que se produce en el nombramiento de familiares. Al final de este último siglo, la distribución geográfica de la red es bastante desequilibrada, con una densidad notoriamente escasa al norte y al oeste del distrito, al mismo tiempo que su eficacia se vuelve cada vez más reducida. Por otro lado, la descomposición de la red es visible a lo largo del siglo xvin[73]. En Valencia había ya una red considerable de comisarios en la década de 1560-1570, que se redujo por medio de la concordia de 1568, obligando a los inquisidores a nombrar notarios a fin de poder cubrir mejor el distrito. A pesar de la ausencia de datos sobre la evolución de la red en la larga duración, se aprecia una tendencia a la distribución geográfica que hace coincidir la red de familiares con la red de comisarios[74]. El hundimiento de la red durante el siglo xvm, aunque menos pronunciada que en el caso de los familiares —Martínez Millán cuenta 52 notarios en 1732, 50 en 1742 y 11 en 1798—, es semejante a lo que sucede en los distritos de Córdoba (apenas 8 comisarios y 4 notarios nombrados entre 1755 y 1800) y de Barcelona (en 1705 tan sólo se contaban 2 comisarios y 1 notario en todo el distrito)[75], si bien es cierto que, en este último caso, hay que considerar una coyuntura política y militar bastante complicada. Con todo, en 1567, las üstas enviadas por los inquisidores al Consejo de la Suprema registraban apenas 14 comisarios en todo el distrito[76]. En 1549, en Calahorra, la situación no era muy diferente, pues había 16 comisarios en los principales núcleos urbanos, lo que significa que, geográficamente, estaban más concentrados que los familiares[77]. En Sicilia, la red provincial de funcionarios era más densa, de forma que, en 1575, había 56 comisarios, 56 notarios y 38 oficiales repartidos por la isla[78]. En los tribunales de América, la utilización de los comisarios fue tan importante o más que en la Península Ibérica, a pesar de la restricciones impuestas por el Consejo de la

[72] **Jaime Contreras, *op. cit.,* pp. 89-119.**

[73] **Jean-Pierre Dedieu, *op. cit.,* pp. 203-208.**

[74] **José Martínez Millán, «La burocracia del Santo Oficio en Valencia durante el siglo xvm», *loc. cit.,* p. 153; Stephen Haliczer, *op. cit.,* pp. 203-207.**

[75] **José Martínez Millán, «La burocracia inquisitorial del tribunal de Córdoba durante el siglo xvm». *Boletín de la Real Academia de Córdoba,* LV, 106, 1984, p. 366; *id.,* «La burocracia del Santo Oficio de Cataluña durante el siglo xvm», *loe. cit.***

[76] **Jaime Contreras, «La infraestructura social de la Inquisición: comisarios y familiares» en Ángel Alcalá, *op. cit.,* p. 134.**

[77] **Iñaki Reguera, *op. cit.,* pp. 52-53.**

[78] **Carlo Alberto Garufi, *op. cit.***

Suprema debido al recelo de eventuales conflictos de jurisdicción y a la dificultad de encontrar clérigos que cumpliesen con las condiciones de limpieza de sangre que se exigían. En 1569, para el tribunal de Lima, el Consejo había fijado un límite de 1 comisario y 1 notario por sede episcopal y por puerto de mar, si bien, en 1623, había ya 34 comisarios y 37 notarios (38 y 36 respectivamente en 1634). Entre 1570 y 1635 se nombraron 104 comisarios y 80 notarios, en su mayor parte ya durante el siglo xvn, pudiéndose apreciar una gran concentración geográfica[79]. En el caso del tribunal de México, la distribución parece un poco más equilibrada, con un centenar de centros cubiertos y un total de 222 comisarios nombrados entre 1571 y 1699[80].

El nombramiento de comisarios en el caso portugués es más o menos paralelo al nombramiento de familiares. Comienza a fines del siglo xvi, tras varias cartas del inquisidor general sobre el asunto. En el trabajo de María do Carmo Dias Farinha sobre las habilitaciones en la región de Madeira se ha elaborado una lista de 41 comisarios y 36 notarios, es decir, un total de 77 agentes, en su mayor parte nombrados durante el siglo xvm —61—, de los cuales, 42, durante el gobierno de Pombal. Esta red cubría inicialmente 13 poblaciones de las islas de Madeira y Porto Santo, si bien los nombramientos del siglo xvm se concentran en la ciudad de Funchal[81]. Las habilitaciones de comisarios en Brasil, frente a lo que sucedía con los familiares, no fueron significativas durante el siglo xvn. Sobre un total de 136 comisarios, Sónia Siqueira señala para las regiones de Bahía y Pernambuco, 6 y 2 respectivamente en ese siglo, 36 y 31 en el siglo xvm y 2 y 3 en el siglo xix. Los notarios no existían en el siglo xvn, si bien en las mismas regiones aparecen 16 y 40 en el siglo xvm y 1 y 3 en el siglo xrx (un total de 60)[82]. Las listas de habilitaciones de la región de Aveiro han permitido localizar un total de 148 comisarios nombrados: uno en el siglo xvi, 41 en el siglo xvn (36 en la segunda mitad), 101 en el siglo xvm y 5 en el siglo xix[83]. Los únicos datos de conjunto, aunque provisionales, establecidos por Veiga Torres, confirman estas tendencias, pues, sobre un total de 2.561 comisarios nombrados entre 1580 y 1820, 132 lo son entre 1580 y 1620, 297 entre 1621 y 1670, 637 entre 1671 y 1720, 1.011 entre 1721 y 1770 y 484 entre 1771 y 1820[84]. La curva de nombramientos de los comisarios es semejante a la curva de nombramientos de los familiares. Si bien los ritmos no son exactamente idénticos, no hay duda de que se aprecia un ritmo mayor de nombramientos desde las

[79] **Paulino Castañeda Delgado y Pilar Hernández Aparicio, *op. cit.*, pp. 50-57.**
[80] **Solange Alberto, *op. cit.*, p. 80.**
[81] **María do Carmo Jamins Dias Farinha, *loe. cit.*, pp. 37-38.**
[82] **Sónia A. Siqueira, *op. cit.*, pp. 160-168.**
[83] **Jorge Hugo Pires de Lima, *op. cit.***
[84] **José Veiga Torres, *loe. cit.***

últimas décadas del siglo xvn, que alcanza su cima en el período de 1720 a 1770, para sólo después iniciar su declive.

Los datos aún no son definitivos, pero ya contamos con elementos suficientes para fundamentar la tesis de la existencia de un modelo de organización portugués diferente del español, basado en una sedentarización precoz de los tribunales, en una centralización de la cultura administrativa y en una articulación de poderes más desarrollada. Tales elementos, además, están relacionados con la presencia de redes relativamente débiles de comisarios y, sobre todo, de familiares durante la segunda mitad del siglo xvi y la mayor parte del siglo xvn. El aumento de nombramientos de los comisarios portugueses a lo largo del siglo xviii, paralela al aumento de los nombramientos de familiares, no se puede explicar a través de criterios de funcionalidad, es decir, de las exigencias de la actividad represiva, pues se trata, paradójicamente, de un período de decadencia de la Inquisición. Este fenómeno nos obliga a centrar la atención sobre las nuevas funciones de representación y de redistribución de privilegios desempeñadas por la Inquisición.

La situación de la Inquisición romana en cuanto a su política de presencia en el territorio no se conoce suficientemente. Con todo, hay estudios puntuales que nos permiten esbozar una imagen provisional de la organización implantada sobre el terreno. En primer lugar, es necesario subrayar que la red de inquisidores era anterior a la creación de la *Sacra Congregazione y* que esa red se mantuvo sin grandes alteraciones (al contrario de lo que sucedió en España), haciéndose cada vez más densa. Las divisiones administrativas de la Inquisición romana seguían las circunscripciones eclesiásticas, como en España o en Portugal, si bien la práctica de agrupar las diócesis en grandes unidades fuese bastante más moderada que en la Península Ibérica, siendo el área de jurisdicción de cada tribunal de la Inquisición relativamente reducida. El caso de Venecia resulta ejemplar. En la primera mitad del siglo xvi había tribunales inquisitoriales en Brescia, Padua, Udine, Treviso, Chipre, Rovigo, Vicenza, Bérgamo, Verona, Capo dTstria y, naturalmente, en Venecia. La mayor parte de los tribunales estaba dirigida por inquisidores, si bien se encuentran, aún en la década de 1540-1550, vicarios y representantes de los obispos al frente de ciertos tribunales[85]. Después, con el nombramiento de inquisidores que sustituyen a los representantes del poder episcopal, la red se estabiliza y la estructura de las circunscripciones se mantiene en sus rasgos esenciales a lo largo de los siglos xvn y xvm, si bien cabe mencionar los

[85] **Andrea del Col, «Organizzazione, composizione e giurisdizione dei tribunali dell'Inquisizione romana nella repubblica di Venezia (1500-1550)», *Critica storica,* XXV, 2, 1988, pp. 244-294 (sobre este problema, pp. 281-291, en las que el autor subraya la preeminencia, en este período, del representante del obispo sobre el inquisidor en los tribunales de *Terraferma,* así como la iniciativa de las autoridades civiles).**

cambios que se producen como consecuencia de la pérdida de Chipre y del establecimiento de nuevos tribunales en Crema y Conigliano[86]. En otros Estados la organización de los tribunales de fe fue más compleja. Así, Modena, por ejemplo, sólo pasa a ser sede de un tribunal de la Inquisición romana en 1598 (antes de esta fecha, la ciudad y su territorio eran una vicaría bajo jurisdicción de los inquisidores de Ferrara, que se ocupaban de «tutto lo Stato estense»). Por otro lado, alrededor de 1273, la jurisdicción del tribunal de Bolonia se extendía a la provincia de Lombardia y a la *marchia januensi,* reduciéndose posteriormente y de forma sucesiva a Lombardia en 1305, a la Lombardia inferior, es decir, Modena y Ferrara, a la diócesis de Bolonia en 1465 y, finalmente, a los límites de la ciudad en 1550. Esto supuso el nombramiento de inquisidores en los grandes centros urbanos, lo que da idea de la considerable densidad de la red de tribunales del «Santo Oficio» en los Estados pontificios[87]. En Florencia, la división del territorio realizada por la Inquisición tuvo en cuenta las divisiones políticas tradicionales, registrándose la presencia de tribunales en la capital del Estado, en Siena y en Pisa.

La malla de los tribunales de la Inquisición romana, ya de por sí bastante fina, se apoya además en una extensa red de vicarios, cuyo papel es semejante al de los comisarios de las Inquisiciones hispánicas, si bien cuentan con mayor autonomía y capacidad de intervención. Otro rasgo específico se refiere a su origen, pues, al contrario de lo que sucede en la Península Ibérica, donde normalmente los comisarios se recluían entre el clero diocesano e incluso entre los vicarios de la justicia eclesiástica, en Italia, los *vicari foranei* se eligen casi siempre entre los clérigos regulares[88]. Esta red se extiende paulatinamente, siguiendo el proceso de reorganización de los obispados y de división de las circunscripciones eclesiásticas, que condujo a la creación de nuevos *vicari foranei.* La «microarticulación» de la Inquisición en el territorio de Modena ha sido estudiada por Albano Biondi, quien ha encontrado una lista de los *patentati* de 1622, la cual, tan sólo para la sede del tribunal, señala la presencia de 1 inquisidor, 1 vicario general, 14 consultores (en teología, derecho canónico y derecho civil), 31

[86] **ASV, SU, Busta 152, fase. V (correspondencia de los años 1640 entre los inquisidores de *Terraferma y* el inquisidor de Venecia); *id.,* Busta 154 (un decreto de 1767 señala las circunscripciones que tenían inquisidores).**

[87] **Antonio Battistella, *// santo Officio e la riforma religiosa in Bologna,* Bolonia, Nicola Zanichelli, 1905, pp. 28-29.**

[88] **Grazia Biondi, *loc. cit.,* p. 100. En los territorios del imperio español también los comisarios se reclutaban entre el clero regular; Roberto López Vela, «Sociología de los cuadros inquisitoriales», en Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet (eds.), *Historia de la Inquisición en España y América,* voi. II, *Las estructuras del Santo Oficio,* citado, pp. 832-833.**

oficiales y ministros y 14 familiares. En las cinco diócesis en las que se ejercía la jurisdicción del tribunal se registraban 43 *vicari foranei* que disponían de 136 funcionarios (vicarios, notarios y otros funcionarios). El autor constata además una sorprendente estabilidad de la red, pues, en una lista de 1763, el número de *vicariati* era idéntico, 43, y el número de funcionarios sólo se había reducido en la sede del tribunal (en otros lugares del territorio era exactamente el mismo que un siglo atrás)[89]. Otra lista de 1657, publicada por Adriano Prosperi, sobre los oficiales del «Santo Oficio» en la jurisdicción del tribunal de Florencia, señala 66 lugares en los que existen vicarios, notarios y consultores, formando un total de 159 personas que ejercían cargos en aquel momento[90]. En Bolonia, un registro de los *patentati* que ejercían ahí sus funciones en 1682 refiere la presencia de 13 consultores, 5 fiscales, 1 abogado, 1 procurador y 1 chanciller, 4 revisores de libros, 9 oficiales, 5 mandatarios, 48 familiares, 15 vicarios, 15 notarios y 15 mandatarios que pueblan una red de 15 *vicariati foranei.* Otro registro de 1688 señala la existencia de una estructura semejante, con 50 familiares y 16 *vicari foranei.* Hacia 1710 el número de *vicariati* era aún el mismo[91]. Para las otras regiones los datos son aún escasos. El número de familiares en Ferrara, por ejemplo, estaba fijado en 24 desde mediados del siglo xvn[92]. Incluso en Venecia, donde el gobierno mantenía una política contraria al nombramiento de *vicari foranei* por parte de los inquisidores, la retirada de las *patenti,* consideradas ilegítimas en 1766, supuso aprehender un total de 183 patentes, pertenecientes, sobre todo, a vicarios, pero también a consultores y a otros ministros, bien repartidos por los tribunales de toda la provincia (6 en Padua, 11 en Rovigo, 11 en Treviso, 12 en Bergamo, 47 en Verona, 21 en Vicenza, 25 en Capo d'Istria, 11 en Udine, 5 en Conigliano y 24 en Brescia)[93].

Los indicios son aún insuficientes, sobre todo porque no disponemos de puntos de apoyo que, en diferentes regiones, nos permitan construir una visión global de la evolución de la red inquisitorial sobre el terreno. Los familiares, por ejemplo, designados en la

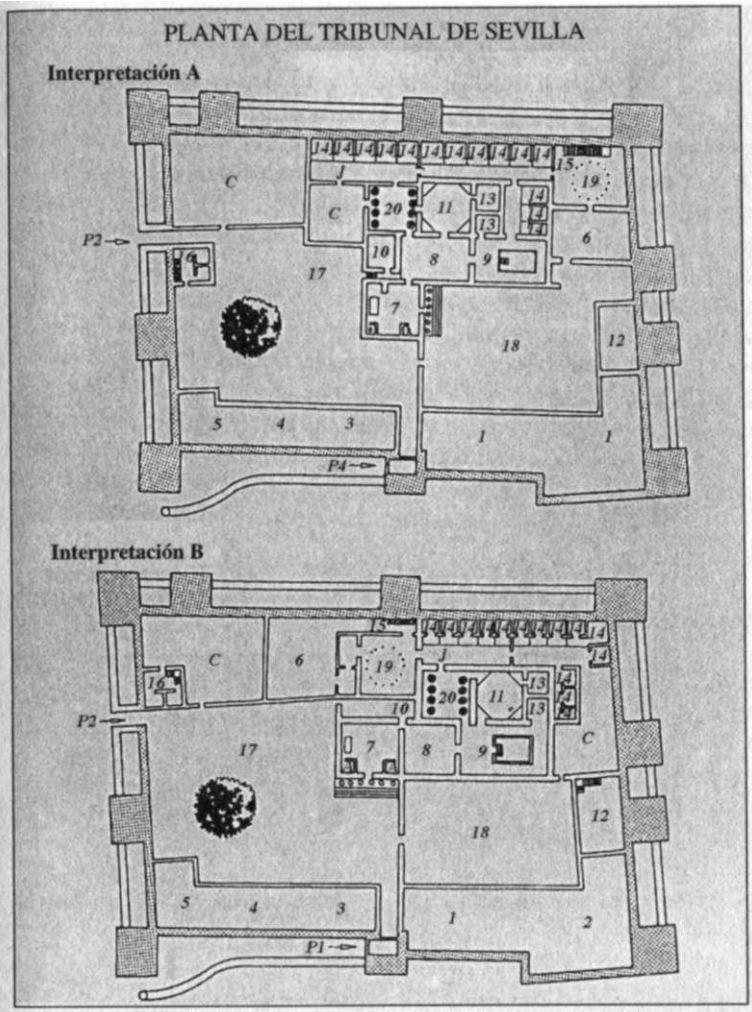
[89] **Alabano Biondi, «Lunga durata e microarticulazione nel territorio di un Ufficio dell'Inquisizione: il 'Sacro Tribunale' a Modena (1292-1785)», *Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico in Trento,* Vili, 1982, pp. 73-90 (las listas aparecen publicadas en las pp. 198-302).**

[90] **Adriano Prosperi, «Vicari dell'Inquisizione fiorentina alla metà del Seicento. Note d'Archivio», *Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico in Trento,* Vili, 1982, pp. 275-304 (la lista aparece publicada en las pp. 298-302).**

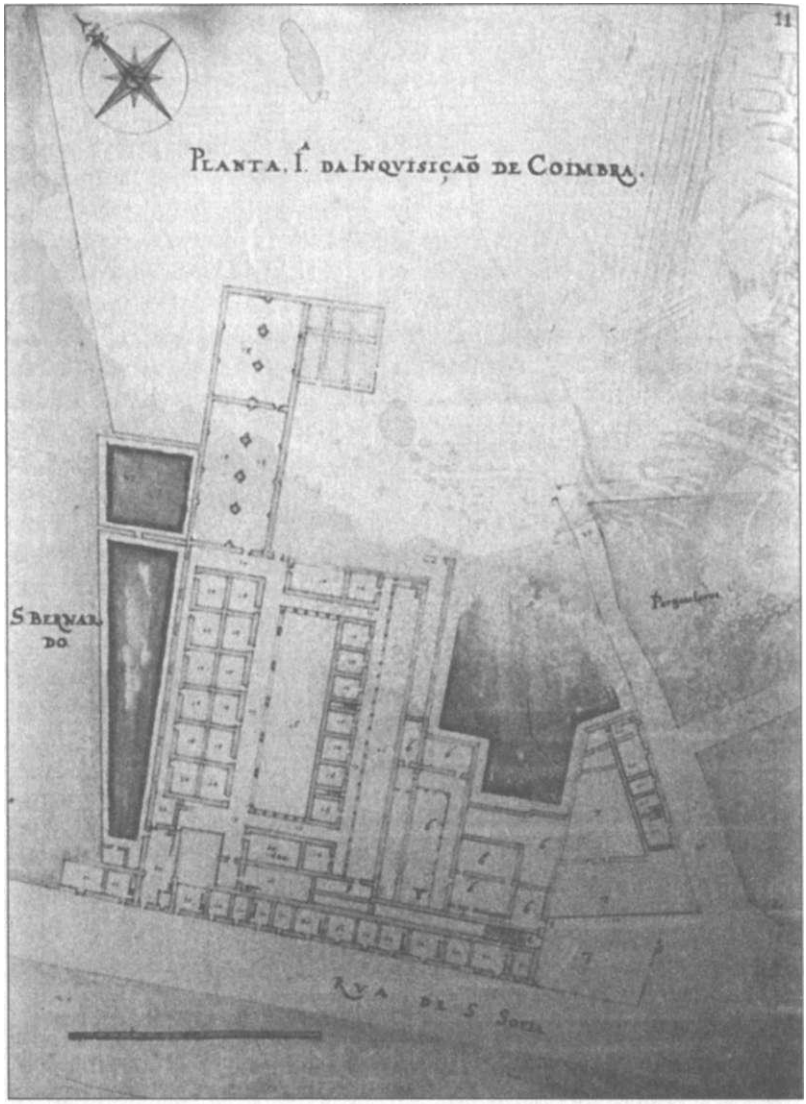
[91] **BAB, B-1891, pp. 208-211 y 220-263; *id.,* B-1892, fl. 306r. Hay otros registros de 1679 y de 1699 con datos semejantes; BAB, B-36, fls. 168r-171r.**

[92] **BAB, B-1941.doc. 3.**

[93] **ASV, SU, Busta 153, fase. II.**



Planta de la sede del tribunal de Sevilla (Castillo de S. Jorge, siglo XVII). Se trata de dos esquemas de reconstrucción propuestos por María Victoria González de Caldas Méndez, «El Santo Oficio de Sevilla», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, XXVII, 2, 1991, pp. 59-114. Leyenda: 1. Aposentos del primer inquisidor; 2. Aposentos del segundo inquisidor; 3. Aposentos del notario más antiguo; 4. Aposentos del portero; 5. Aposentos del fiscal; 6. Aposentos del alcaide de las cárceles secretas; 7. Capilla de San Jorge; 8. Segunda sala de audiencias; 9. Primera sala de audiencias; 10. Tercera sala de audiencias; 11. Cámara del secreto; 12. Contaduría (en el segundo piso, el juez de bienes); 13. Sala; 14. Cárceles secretas; 15. Escalera por la que se subía a las cárceles instaladas en el segundo piso; 16. Cárceles de familiares; 17. Patio; 18. Patio de la capilla; 19. Patio de los poyos; 20. Patio de las naranjas; C. Corral; J. Pequeño jardín; P1. Puerta antigua (hasta 1639); P2. Puerta de Altozano; S. Sacristía; R. Reloj.



Planta del tribunal de la Inquisición de Coímbra dibujada por Mateus do Couto, *O livro das plantas e monteas de todas as fabricas das Inquisições deste Reino e India* (manuscrito), ANTT, Casa Forte.

Planta del tribunal de la Inquisición de Coímbra dibujada por Mateus do Couto, *O livro das plantas e monteas de todas as fabricas das Inquisições deste Reino e India* (manuscrito), ANTT, Casa Forte.

Pertenecía también a los oficiales de *crocesignati,* no han sido objeto de estudios exhaustivos y las raras referencias de que disponemos nos los muestran concentrados en las grandes ciudades, desempeñando funciones de representación del tribunal. En relación a la red de vica-

rios, ésta parece haberse establecido muy pronto, lo que explica la ausencia de visitas inquisitoriales como las que se organizaron en España y, a una escala más modesta, en Portugal hasta 1630. El poder de los vicarios de la Inquisición romana era bastante más fuerte que el de los comisarios de la Inquisiciones hispánicas. Los vicarios llevaban a cabo todo tipo de investigaciones, citando e interrogando testigos, pero, además tenían capacidad para decidir la detención de sospechosos e, incluso, instruir procesos que sólo se enviaban a la sede del tribunal cuando debían concluirse. Los vicarios eran realmente los delegados de los inquisidores, sus ojos y sus brazos[94]. Tenían mucha más iniciativa de la que se permitía a sus colegas hispánicos, los cuales no podían decidir una detención y mucho menos instruir un proceso. En definitiva, la Inquisición romana tenía su punto fuerte, en lo que a la organización se refiere, en la base, constituida por pequeños núcleos dotados de un importante poder descentralizado, los cuales funcionaban como verdaderos tribunales, aunque no tenían capacidad para adoptar la decisión final de los procesos, la sentencia.

LAS BUROCRACIAS

Las estructuras intermedias y superiores de las burocracias inquisitoriales se conocen mejor, especialmente en los casos hispánicos, pero no se dispone de una información precisa sobre sus condiciones concretas de funcionamiento. En la Península Italiana, la imposibilidad de acceder a los archivos centrales de la *Sacra Congregazione* no ha permitido conocer de forma exhaustiva el que fuera el órgano de control de la Inquisición romana. Los investigadores dependen de las informaciones dispersas recogidas en los archivos del Vaticano y en los archivos locales. Sin embargo, se conoce bastante bien el contexto de la reforma administrativa que se produjo en la Curia romana y que dio lugar a la creación de la Congregación del Santo Oficio. Con todo, nos faltan informaciones acerca de la organización interna del trabajo establecida por los seis cardenales[95], sobre la estructura administrativa creada por ellos, así como del modo en el que la información recopilada por las estructuras locales se administraba. Había

[94] La importancia de los vicarios se pone en evidencia a través de la publicación de un pequeño tratado específico sobre sus funciones, redactado por el inquisidor de Bolonia Fray Pietro Martire Fiesta, *Breve informatione del modo de tratare le cause del Santo Officio per li molto rr. vicarji della s. Inquisizione, istituti nella diocesi de Bologna,* Bologna, Vittorio Benacci, 1604.

[95] El nùmero de cardenales de la congregación aumenta a lo largo del tiempo. Una sentencia de 1646, enviada al inquisidor de Bolonia, por ejemplo, está firmada por once cardenales; BAB, B-1892, fi. 61r-v.

un comisario cuya función era la de un adjunto de los cardenales, encargado de recibir las denuncias, ordenar las detenciones, instaurar los procesos y administrar la casa del «Santo Oficio». Sus funciones eran semejantes a las del inquisidor delegado, y, en cualquiera de los casos, más importantes que las funciones del secretario, pues se trata de un cargo ejecutivo, que decide y administra. Los comisarios eran siempre dominicos que habían ejercido anteriormente el cargo de inquisidores en la provincia y que, en el proseguir de sus funciones en la *Sacra Congregazione,* eran promovidos en la jerarquía[96].

Los cardenales se veían liberados del trabajo administrativo y del trabajo de instrucción de los procesos, ocupándose de la toma de decisiones referentes a los nombramientos, las finanzas, los conflictos de jurisdicción, las relaciones con las autoridades civiles y a la resolución de sentencias. Las definiciones de estrategia (clasificación de herejías, unificación de los edictos de fe, órdenes de persecución de un delito específico, etc.) se reservaban a los cardenales, así como la gestión de toda la red (nombramientos y transferencia de inquisidores, difusión de las listas de libros prohibidos elaboradas por la *Congregazione dell'Indice,* control de las decisiones sobre el terreno, etc.). La *Sacra Congregazione,* finalmente, centralizaba todas las informaciones sobre los movimientos heréticos, daba instrucciones sobre su localización, proponía en ocasiones a los gobiernos de otros Estados la extradición de ciertos presos y difundía en la red de tribunales los cuestionarios de los interrogatorios[97]. El punto débil de toda la maquinaria se encontraba en el hecho de que no había una práctica de visitas de inspección de los tribunales locales (al menos no hemos encontrado aún referencias a tal práctica). Con todo, los seis cardenales tenían la posibilidad de utilizar las otras redes de la Iglesia para controlar la actividad de sus subordinados, encargando a veces a los nuncios tales funciones. La transferencia de inquisidores de un tribunal a otro era asimismo un medio de control suplementario, pues, tras tomar posesión de un nuevo tribunal, debían enviar un informe a Roma sobre el estado de los procesos, los libros de registro y la contabilidad[98].

La verdadera debilidad de la Inquisición romana se encontraba, en nuestra opinión, en el nivel intermedio. Apenas había un inquisidor

[96] **Innocentius Taurisano, O.P., «Series chronologica Comissariorum S. Romanae Inquisitionis ab anno 1542 ad annum 1916», in *Hierarchia ordinis predicatorum,* Roma, Un. Typ. Manuzio, 1916, pp. 67-78.**

[97] **La correspondencia de la *Sacra Congregazione* que se conserva en los archivos locales nos proporciona informaciones sobre todos estos aspectos administrativos. Además de los ejemplos de los manuscritos ya citados, *vd.* BAB, B-1900, B-1902, B-1904 y B-1905.**

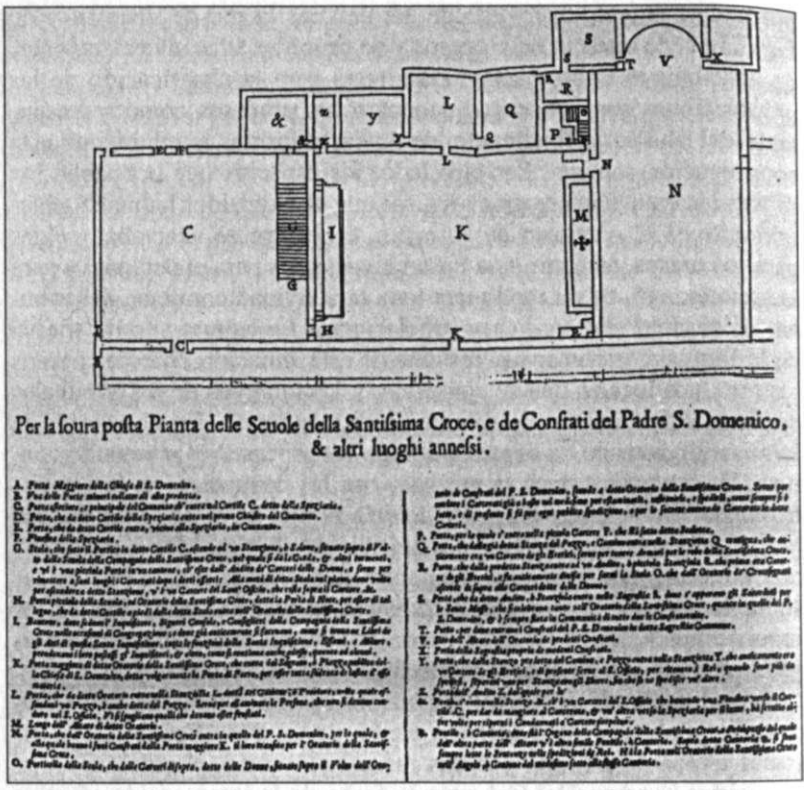
[98] ***Vd.* Grazia Biondi, *loc. cit.,* p. 100.**

por cada tribunal, encargado de administrar la red de vicarios y de familiares, de instruir los procesos y de proceder a las investigaciones, de distribuir el trabajo a los consultores para la clasificación de las proposiciones sospechosas, de concluir los procesos como representante del obispo y, finalmente, de enviar informes regularmente a la congregación romana. Por otro lado, los espacios que ocupaban los tribunales eran siempre precarios, ya que el inquisidor habitaba generalmente en el convento de su orden, en el que se adaptaban celdas para los presos, cámaras para los archivos, salas para el personal y para las reuniones", de tal modo que toda la actividad cotidiana del tribunal se desarrollaba en dichas instalaciones. La cultura administrativa de la Inquisición romana se resiente de esta situación. Si comparamos los archivos locales que se conservan y los archivos de los tribunales de distrito hispánicos, la diferencia es sustancial. En el caso de la Inquisición romana, la organización de los procesos es a menudo confusa, las investigaciones se mezclan con las denuncias, no hay registros específicos según el tipo de delito o el tipo de documento, al contrario de lo que sucedía en las Inquisiciones ibéricas. Evidentemente, nos encontramos ante una estructura burocrática más débil en las sedes locales de los tribunales romanos, si bien la formación de los inquisidores también tiene su peso, ya que, normalmente, son teólogos, mientras que en el mundo hispánico son casi todos juristas.

La situación de este nivel intermedio en Venecia es aún más complicada que en los otros Estados. En la capital de la República, el tribunal estaba constituido por tres jueces: el nuncio, el arzobispo y el inquisidor (Andrea Del Col sitúa la fecha de la intervención efectiva del nuncio en las decisiones en la década de 1560-1570). Además, las autoridades venecianas habían creado en 1547 tres diputados laicos —los *tre savii sopra l'eresia*— responsables ante el *Consiglio dei Dieci* de controlar toda la actividad inquisitorial (las detenciones, por ejemplo, no podían ser ejecutadas sin su aprobación). Esta intervención daba al tribunal un carácter de estructura mixta, con dos instancias de control, la Santa Sede y el Consejo de los Diez. En las reuniones del tribunal, el orden de precedencias situaba al inquisidor después del nuncio y del arzobispo, pero antes del auditor general del nuncio y del vicario de la diócesis. Los diputados laicos asistían a las sesiones para conceder, o no, el apoyo secular a las decisiones adoptadas[100]. Las circunscripciones inquisitoriales en la *Terraferma* seguían

[99] **BAB, B-1891, p. 859 y B-1892, fl. 457r (plantas de las instalaciones de la Inquisición en Bolonia, en el convento de los dominicos, ca. 1724); ASM, FI, Busta 303 (planta de las instalaciones de la Inquisición en Modena y proyecto de modificación, ca. 1762).**

[100] **«Relazione del nunzio Alberto Bolognetti», en Aldo Stella, *Chiesa e Stato nelle relazioni dei nunzi pontifici a Venezia,* Città del Vaticano, 1964, pp. 290-293.**



Planta del tribunal de la Inquisición en Módena. Se puede apreciar con toda claridad lo exiguo de las instalaciones de los tribunales de la Inquisición romana, consecuencia de la adaptación de parte de los conventos de las órdenes mendicantes, que contrasta con la opulencia de las instalaciones de los tribunales en las Inquisiciones hispánicas. El número de celdas, en uno y otro caso, pone de relieve las diferencias a la hora de poder instaurar procesos.

la misma lógica de composición del tribunal, de modo que los inquisidores debían obligatoriamente dar cuenta de sus acciones a los representantes de los obispos y de las autoridades civiles (normalmente *rettori,* a veces, incluso, capitanes en caso de que se sospechase de la fidelidad de los *rettori* al gobierno y las leyes de la República)[101]. Los locales de reunión del tribunal fueron objeto de conflicto entre las autoridades que participaban en el mismo. En un informe del nuncio

[101] **ASV, SU, Busta 153, fase. I. Este informe, escrito a finales del siglo xvil, se refiere a una ley de 10 de julio de 1574 según la cual los *rettori* no pueden asistir al tribunal si siguen las opiniones de Roma: «di questa [legge] è stabilito che doue sono due rettori, e che uno sij papalista, ciò è il podestà, subentri in luoco suo il capitano».**

Alberto Bolognetti, escrito alrededor de 1580, se afirma que las reuniones en las ciudades del dominio veneciano se hacían en los palacios episcopales, mientras que en Venecia se hacían durante el verano en una pequeña iglesia cercana a San Marcos y en invierno en una sala de la *canónica*. El motivo de tal situación era que el palacio episcopal estaba lejos, no siendo digno para el nuncio tener que trasladarse al mismo y verse, además, obligado a encontrar al arzobispo en su palacio[102]. En una consulta de la República, realizada a finales del siglo xvii, podemos apreciar cómo las autoridades civiles pretendían establecer como lugar de reunión los palacios seculares, al menos en ciertos casos puntuales (el consultor cita cartas ducales de 1525, 1641 y 1654, en las que se indicaba el *Palazzo Pretorio* como lugar de reunión del tribunal de Brescia), si bien, finalmente, se aceptó el palacio episcopal (cartas ducales de 1679 a los *rettori* de Vicenza y de 1689 a los *rettori* de Padua)[103]. Se trata probablemente de una solución de compromiso, pues las autoridades venecianas ordenan constantemente a los representantes civiles del tribunal que se nieguen a reunirse en las salas ocupadas por los inquisidores en los conventos. La etiqueta suscitaba asimismo fuertes disputas, pues la consulta ya citada trata, incluso, de fijar cuál había de ser la disposición en la mesa de reunión del tribunal. Así, los tres miembros debían sentarse en el mismo lado de la mesa, sin que, por medio de las sillas que ocupaban, se estableciese diferencia alguna entre ellos. En el caso de que el obispo se encontrase presente, debía ser él quien presidiese la sesión, teniendo a su derecha al *rettore* y a su izquierda al inquisidor. El inquisidor presidiría tan sólo cuando se reuniese con los representantes del obispo y del *rettore*[104]. Más adelante veremos la enorme diferencia existente entre esta disposición (que suponemos que se llevaba a la práctica, pues se cita en una carta de los *rettori)* y las disposiciones sobre el mismo asunto que se establecieron en las Inquisiciones hispanas. Para concluir esta breve incursión en la estructura de la Inquisición romana, donde había una gran diversidad de situaciones (las condiciones de funcionamiento impuestas por la República de Venecia representan un caso límite), debemos decir que la debilidad del nivel intermedio de los tribunales locales se compensaba por la mayor densidad de las circunscripciones y por la mayor capacidad de iniciativa atribuida a los vicarios.

En España, la estructura jerárquica es un poco más complicada debido a las interferencias directas del poder real en la composición de los niveles superiores del tribunal, si bien el nivel intermedio es

[102] **«Relazione del nunzio Alberto Bolognetti», *op. cit.*, pp. 293-294.**
[103] **ASV, SU, Busta 153, fase. I.**
[104] **Ibidem.**

más sólido al apoyarse en una máquina burocrática que le permite mantener un ritmo regular en la instrucción de los procesos y en la resolución de las sentencias. La relación más difícil de captar es la que se establece entre el inquisidor general y el Consejo de la Suprema, organismo creado en 1488 con funciones de consulta que toma poco a poco iniciativas, adquiere competencias y acaba por imponerse como tribunal de última instancia con funciones de control administrativo[105]. El Consejo está constituido por seis miembros, cinco consejeros eclesiásticos y un fiscal (los consejeros son nombrados por el rey bajo propuesta de tres nombres hecha por el inquisidor general, el cual nombra directamente al fiscal[106]), los cuales trabajan con un cuerpo burocrático de secretarios y oficiales de justicia que aumenta a lo largo de los siglos xvn y xvm. El Consejo acepta el nombramiento de un secretario regio que se encarga de las relaciones administrativas con la Corona y, al mismo tiempo, mantiene de forma regular un agente en Roma para apoyar sus posiciones ante el papa. La intervención del rey es bastante importante, pues, desde el principio, establece la costumbre de nombrar a dos miembros laicos del Consejo de Castilla como miembros del Consejo de la Suprema (práctica que se consagra a través de la cédula real de 1567 y que suscitó las protestas de los restantes miembros del Consejo, las cuales se repetirán sucesivamente a lo largo del tiempo)[107]. Los argumentos de estos últimos son evidentes, pues entienden que la presencia de laicos se debe prohibir a la hora de valorar asuntos relativos a la herejía, que son de la competencia exclusiva de clérigos con atribuciones especialmente delegadas por el papa. Con todo, a pesar de las protestas, la práctica se mantuvo y la solución adoptada por los consejeros consistió en organizar tres sesiones matutinas por semana reservadas a los miembros eclesiásticos en las que se discutían los casos de herejía, además de dos sesiones vespertinas, abiertas a los otros miembros del Consejo de Castilla, en las que se analizaban todos los demás proble-

[105] *Vd.* Henry Charles Lea, *A hislory of the Inquisition of Spain,* vol. II, New York, MacMillan, 1906, pp. 161-203 [ed. española: *Historia de la inquisición española,* Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983]; José Ramón Rodríguez Besné. «Notas sobre la estructura y funcionamiento del Consejo de la Santa, General) Suprema Inquisición», en Joaquín Pérez Villanueva (ed.), *La Inquisición Española. Nueva visión, nuevos horizontes,* Madrid, Siglo XXI, 1980, pp. 61-65; José Antonio Escudero, «Los orígenes del "Consejo de la Suprema Inquisición"», en Ángel Alcalá (ed.), *op. cit.,* pp. 82-122; José Martínez Millán y Teresa Sánchez Rivilla, «El Consejo de la Inquisición (1483-1700)», *Hispania Sacra,* XXXVI, 73, 1984, pp. 71-193; Pilar Huerga Criado, «La etapa inicial del Consejo de la Inquisición (1483-1498)». Hispania Sacra, XXXVII, 76, 1985, pp. 451-463.

[106] Roberto López Vela, *loe. cit.,* p. 86.

[107] AHN, Inq., Libro 1279, fls. 97v-98v (un caso de protesta del Consejo contra el nombramiento de un laico en 1626).

pías judiciales y adrrúnistrativos. La intervención del rey en la composición del Consejo de la Suprema se hizo aún más notoria después de la decisión, en 1614, de crear un cargo perpetuo para un dominico, en este caso el confesor del rey, que debía ocupar el segundo lugar en la jerarquía del tribunal, tras el consejero más anciano (innovación que suscitó de nuevo protestas por parte de los otros consejeros)[108]. En total, pasó entonces a ser nueve el número de miembros que desempeñaban sus funciones como consejeros de la Inquisición[109].

A pesar de todas estas resistencias, el poder del Consejo emanaba del apoyo sistemático suministrado por el rey. El «status» del Consejo se equiparaba al de los restantes tribunales de la Monarquía y en las ceremonias de Estado se le situaba a continuación del Consejo Real y del Consejo de Aragón[110]. Además, el rey daba preferencia al Consejo en sus cartas a las autoridades civiles y eclesiásticas, como, por ejemplo, en una cédula real de 1611 enviada a todos los prelados del Reino, en la que les pide que ordenen a todos los ministros que tengan conflictos con los inquisidores que se dirijan al Consejo de la Inquisición y no a Roma[111]. Por el contrario, las bulas y los breves referentes a la Inquisición española se dirigían siempre al inquisidor general, quien había recibido la delegación de poderes del papa y era la única entidad reconocida por él. Para el papa, la legitimidad del Consejo de la Inquisición emanaba exclusivamente de la delegación de poderes hecha por el inquisidor general, pero, de modo alguno, el organismo podía sustituir a su superior. La perspectiva del rey era bastante más matizada. No sólo se consideraba al Consejo de la Inquisición como un órgano de la Monarquía, con una actividad estable y que podía actuar en lugar del inquisidor general en su ausencia, dimisión o muerte; sino que el propio Consejo resultaba en muchas ocasiones un interlocutor privilegiado para la toma de decisiones. Se puede hablar de la existencia de un conflicto latente entre el rey y el papa a propósito de la Inquisición, que primero se manifiesta en el reconocimiento de su autonomía, en la ampliación de su jurisdicción y en la prohibición de los recursos a Roma; y, más tarde, se hace patente a la hora de mantener la independencia adquirida y de imponer el cambio de los inquisidores generales propuesto por la Corona. Dicho conflicto se puso de manifiesto a comienzos del siglo xvm, cuando el inquisidor general Baltasar Mendoza fue expulsado de la

[108] **AHN, Inq., Libro 1280, fl. 16r.**

[109] **Roberto López Vela, *loe. cit.,* pp. 128-132.**

[110] **Javier Várela, *La muerte del Rey. El ceremonial funerario de la monarquía española (1500-1885),* Madrid, Turner, 1990, grabado 16 (reproducción de una planta de iglesia para la ceremonia de honras funerarias, en la que se indica el orden de los consejos).**

[111] **AHN, Inq., Libro 1276, fl. 158r-v.**

corte por el nuevo rey Felipe V, quien aprovechó un agudo conflicto entre aquél y el Consejo de la Inquisición para deshacerse de uno de los miembros más distinguidos del «partido austríaco»"[112]. El conflicto había surgido cuando el inquisidor general detuvo a tres miembros del Consejo que se oponían a un proceso que Mendoza quería instaurar contra el antiguo confesor de Carlos II, también consejero de la Inquisición. Los pormenores de la intriga política que este caso suscitó son bien conocidos, pero lo interesante del mismo es ver cómo el rey apoyó la postura del Consejo (y viceversa); cómo intervino el Consejo de Castilla, dando la razón al Consejo de la Inquisición; y cómo se aisló la postura del papa, que apenas reconocía la legitimidad del inquisidor general. El pontífice tuvo que rendirse finalmente a las posiciones de la Corona, nombrando al nuevo inquisidor propuesto en 1705, tras la dimisión impuesta por el rey a Mendoza.

El poder del Consejo se fue construyendo a lo largo del tiempo, gracias a la absorción de diversas competencias reservadas al inquisidor general y a la imposición de diferentes formas de control sobre los tribunales de distrito. Evidentemente, la estrategia de apropiación de mecanismos de poder por parte del Consejo se benefició de las ausencias del inquisidor general, de los períodos de vacío que mediaban entre la muerte de uno y el nombramiento de otro y de la imposibilidad de éste de mantener el monopolio de competencias. La complejidad creciente del trabajo administrativo y judicial de los tribunales supuso la división de tareas y la inevitable intervención del Consejo en la gestión y en la conclusión de los asuntos. Con todo, la ampliación de competencias del Consejo topó con límites muy significativos en el marco de las relaciones de poder existentes en el seno de la organización. El inquisidor general, de hecho, mantuvo siempre la competencia exclusiva de nombrar a los inquisidores y a los otros funcionarios, incluso en los tribunales de distrito, así como la capacidad de conmutar las penas y de dispensar a los inhabilitados[113]. En una palabra, conservó el poder de nombrar y de perdonar; el primero, esencial para el control de la red y para la obtención de fidelidad por parte de los subordinados (el ejercicio del clientelismo es la llave del poder en las organizaciones del Antiguo Régimen); el segundo, representativo del mimetismo con las prácticas de justicia ejercidas por el rey. La importancia estratégica de estos dos triunfos (sobre todo del primero) encuentra un reconocimiento implícito en el propio Consejo, que se queja regularmente al rey de que los nombramientos y transferencias de funcionarios realizadas por el inquisidor general no pasan

[112] **Henry Charles Lea, *op. cit.*, vol. II, pp. 103-203.**

[113] **AHN, Inq. Libro 1233, fl. 183v-184r (copia de una carta del Consejo de 1570); *id.*, Libro 1271, fl. 14r (copia de una carta del inquisidor general de 1513).**

siquiera por consulta"[114]. La estrategia autónoma del Consejo se pone expresamente de manifiesto en las cartas enviadas al rey en el momento de la muerte de un inquisidor general o antes del nombramiento de otro. En ellas se proponen líneas de conducta que el rey debía exigir al nuevo inquisidor general, relativas, sobre todo, a su relación con el Consejo; al mismo tiempo, en dichas cartas se pide autorización al monarca para desempeñar funciones reservadas a los inquisidores generales durante los períodos de ausencia o antes del nombramiento. Con todo, el debilitamiento de la posición del inquisidor general frente al Consejo, que se hace evidente en los sucesivos conflictos que tuvieron lugar durante los años de 1630, hasta la crisis de 1643, se contrarrestó posteriormente gracias a la administración fuerte de Arce y Reinoso, quien inició un proceso de recuperación del poder del inquisidor general, que después desarrollaron sus sucesores"[115].

Las complicadas relaciones en el interno de la jerarquía se ponen de manifiesto en los ritos y ceremonias desarrollados a lo largo de los siglos. En una documentación elaborada hacia 1713 podemos darnos cuenta de la sutileza que tales relaciones habían alcanzado, sobre todo en lo que al lugar de reunión del Consejo se refiere. La gran mesa y las sillas se colocaban en un estrado que se elevaba seis dedos por encima del pavimento, cubierto con una rica alfombra. En el lugar central se levantaba un baldaquino decorado con la corona, el escudo real y el escudo del «Santo Oficio» bajo el cual se debía colocar una silla muy rica y diferente de las otras, destinada al inquisidor general, con una almohadilla a los pies. A la derecha del inquisidor general debía sentarse el consejero más antiguo y a la izquierda el dominico; el resto se disponía según el orden de precedencias del oratorio (por antigüedad). Fuera del estrado estaban situadas las mesas para los secretarios y los relatores, que debían sentarse en bancos (el secretario más antiguo en el banco a la derecha del inquisidor general y el secretario más reciente a la izquierda). Estas reuniones estaban precedidas de una ceremonia en la capilla que asumía una importancia decisiva en todo el ritual del Consejo. En la capilla había tan sólo una silla con una almohadilla para el inquisidor general, en el lado del Evangelio, los miembros del Consejo se sentaban, alternándose, en dos órdenes de bancos según su antigüedad, el fiscal se colocaba en el último banco situado en el lado de la Epístola y los ministros de rango inferior en el fondo de la sala. Durante la misa, el capellán se inclinaba en varias ocasiones ante el inquisidor general para pedirle la bendición en los momentos clave de la liturgia. Al término de la misa, los minis-

[114] **AHN, Inq., Libro 1275, fl. 166r-v (carta del Consejo al rey antes del nombramiento de su confesor, fray Luis Aliaga, como inquisidor general en 1619).**

[115] **Roberto López Vela, *loe. cit.,* pp. 104-105, 111, 116, 134-136.**

tros inferiores se inclinaban ante el inquisidor general y salían de la capilla, disponiéndose en dos filas para saludar a los consejeros, que salían por orden de antigüedad (los más antiguos acompañaban al final al inquisidor general). Un detalle importante es que, en la misa del *Corpus Christi,* un capellán de sobrepelliz tomaba el portapaz al celebrante y se lo llevaba en un tafetán blanco al inquisidor general para que lo besase. En la sala del Consejo, todos se disponían alrededor de la mesa con la cabeza descubierta hasta que el inquisidor general se sentaba. Los secretarios y los relatores entraban sólo después de esta ceremonia, llamados por la campanilla del inquisidor general, de esta forma señalaba también el inicio de la lectura de la correspondencia o el inicio de las votaciones (que por regla comenzaban por el consejero más reciente y terminaban en el más antiguo). Cada vez que el papa, el rey o el inquisidor general eran coronados o nombrados, los consejeros y los ministros debían quitarse los sombreros. El inquisidor general debía tratar de *señoría* a los consejeros y de forma impersonal a los ministros (estos últimos eran tratados por *merced* fuera de las reuniones). A la salida de la reunión, los consejeros más antiguos debían acompañar al inquisidor general hasta la puerta, permaneciendo todos en pie, dispuestos en fila, con la cabeza descubierta para saludar y recibir el saludo de despedida[116].

La estructura intermedia tiene un poder extraordinario. Estaba constituida por dos o tres inquisidores al frente de cada tribunal de distrito que controlaban una máquina burocrática compuesta por el fiscal, los secretarios, el alguacil mayor, el alcaide, el portero, el procurador, los consultores, los calificadores, el juez de bienes, el receptor, el contador, el notario de los secuestros, sin hablar de los comisarios y de los familiares de la circunscripción. La estructura burocrática de cada tribunal tendría, como mínimo, veinte funcionarios remunerados, pudiendo calcularse en unos quinientos individuos, entre magistrados con jurisdicción y oficiales, el número permanente de agentes remunerados existentes en la Inquisición española. Si a este número sumamos los servidores no remunerados —calificadores, consultores, comisarios, notarios y familiares—, la red total de la Inquisición en el imperio español habría envuelto directamente entre diez y quince mil personas en los momentos de mayor crecimiento del «Santo Oficio»[117].

Si las decisiones estratégicas se toman en el nivel superior, los inquisidores deben ejercer cotidianamente el poder del que están investidos, tomando decisiones sobre la prisión de los acusados, la instau-

[116] **AHN, Inq., Libro 500, fls. 18r-20r, 47r-v, 432r-435r.**

[111] **Este último cálculo ha sido realizado por Roberto López Vela, *loe. cit.,* pp. 149-153.**

ración de procesos o la publicación de libros. Su actividad estaba, por supuesto, controlada desde arriba, pero eso no disminuía en nada la responsabilidad de los inquisidores; bien al contrario, sabían que estaban vigilados y que del examen constante que se realizaba sobre sus carreras dependía su promoción futura. En una palabra, el funcionamiento de todo el aparato inquisitorial dependía en gran medida de sus iniciativas, no sólo en relación con la persecución de los herejes (tarea esencial que justificaba su existencia), sino también a la hora de conducir los conflictos inevitables con los otros poderes. Es más, son varios los ejemplos que se conocen de inquisidores que fueron amonestados por el Consejo porque no supieron defender las posiciones del tribunal, sobre todo en materias referentes a la etiqueta, permitiendo que la institución quedase en mal lugar frente a otras instituciones[118].

El análisis de la etiqueta permite abordar el problema de la posición del tribunal frente a otros poderes, así como el de la jerarquía interna. El lugar atribuido al obispo en la sesión de votación de las sentencias es significativo de cómo evolucionó la relación entre ambos poderes. Aún en el siglo xvi, encontramos concesiones a la preeminencia de los prelados en circunstancias específicas, como se ve a través de una carta del Consejo enviada en 1580 a los inquisidores de Córdoba, en la que se consideraba que si el obispo quería asistir a las consultas de la Inquisición debía ocupar el mejor asiento y tener el último voto[119]. En 1615, sin embargo, otra carta del Consejo, dirigida a los inquisidores de Cerdeña, establecía que si el arzobispo quisiese asistir a las sesiones del tribunal no se le podría impedir, pero debía ser advertido de que el mejor asiento estaba reservado al inquisidor más antiguo[120]. En un informe elaborado hacia 1640 se definía claramente que la intervención de los obispos o de sus representantes se debía limitar a la conclusión de los procesos. En tales sesiones, si los obispos querían asistir en persona, debían ocupar el segundo asiento, tras el inquisidor más antiguo; en caso de que se presentasen los procuradores de los obispos, debían situarse tras el último inquisidor[121]. En cuanto a las autoridades civiles, las normas sobre su conducta tras la respectiva entrada en la sede de la Inquisición establecían que, en el caso del corregidor, éste debía dejar la insignia de su cargo, la vara, en la portería; y, por ejemplo, en el caso del gobernador de Valencia, éste debía entrar sin los *maceros*[122].

AHN, Inq. Libro 1278, fl. 55r (caso de censura de los inquisidores de Valencia en 1626 por haber quedado en mal lugar).

119 **AHN, Inq. Libro 1276, fl. 177v.**

120 ***Ibidem,* fl. 255r-v.**

121 **AHN, Inq. Libro 1252, fl. 269r.**

122 **AHN, Inq. Libro 1275, fl. 20v y Libro 1276, fl. 241v.**

La etiqueta interna constituye también un elemento interesante de abordar, pues es expresión de las clasificaciones y de las posiciones relativas a las que se somete cada uno de los miembros de la institución. En primer lugar, las formas de cortesía, que se regularon, sobre todo, durante el siglo xvn, ya que la complejidad creciente de las relaciones, incluso en el seno de la institución, exigía una normalización de las maneras de saludar o de dirigirse a los otros. Una carta del Consejo de 1610, confirmada por otra de 1622, determinaba que todos los oficiales (incluido el fiscal) debían tratar a los inquisidores de *señoría,* los cuales, a su vez, tan sólo podían quitarse el sombrero ante el fiscal y los jueces de los bienes confiscados, a los que debían tratar por *merced* (tratamiento excluido en el caso de los restantes funcionarios, frente a los cuales los inquisidores debían permanecer sentados)[123]. Otra carta del Consejo, de 1642, preveía el tratamiento de *señor* para el fiscal en los despachos de los notarios del secreto y en las notificaciones, pero excluía el mismo tratamiento escrito en los documentos firmados por los inquisidores[124]. En un informe de 1745 se extendía el tratamiento de *señor* al fiscal, pero tan sólo en la sala de audiencias. En esta fecha se permitía que el alguacil mayor entrase en el tribunal con la espada[125]. Por otro lado, el vestuario y, sobre todo, el uso de los sombreros estaban asimismo regulados. En 1635, una carta del Consejo estipulaba el uso de la capa y de la sotana por parte de los inquisidores y del fiscal, excluyendo que pudiesen utilizar ropas civiles[126]. Otra carta, de 1707, establecía que todos los ministros debían usar bonetes en los actos del tribunal y en la publicación de los edictos, así como la cruz sobre la capa; en las ceremonias públicas, los inquisidores debían usar birretes para «mayor decensia y autoridad del tribunal»[127].

Hasta ahora hemos podido constatar el peso de los hábitos eclesiásticos (es el caso del uso distintivo de los birretes) en un momento de cambios significativos en la percepción y en la representación interna de la jerarquía. El establecimiento de precedencias permite que veamos de modo más claro todos los niveles de la organización jerárquica. Entre los oficiales menores, el alguacil debía preceder a los notarios del secreto y a los receptores, tanto en los lugares sentados como en las procesiones y en los lugares de reunión (carta de 1610). En un informe elaborado en la primera mitad del siglo xvn, se especifican los diferentes grados de estos oficiales, tomando en consi-

[123] **AHN, Inq. Libro 1233, fls. 54v-55r y Libro 1243, fls. 73v-74r.**
[124] **AHN, Inq., Libro 1226, fl. 736v.**
[125] **AHN, Inq., Libro 1278, fl. 403r.**
[126] ***Ibidem,* fl. 52r.**
[127] ***Ibidem,* fl. 116r.**

deración las representaciones públicas del tribunal de Valencia. Así, al alguacil mayor le siguen el receptor, los notarios del secreto por orden de antigüedad, el contador, el notario de los secuestros, el alcaide, el notario del juzgado, el procurador, el notario de los procesos civiles, los abogados de los presos, los médicos, los capellanes, el nuncio y, finalmente, el portero[128]. Según una carta del Consejo de 1578, los consultores y calificadores tenían una categoría aparentemente inferior a la de los contadores. Los ministros de rango inferior se sentaban siempre en bancos, dejando las sillas para los inquisidores (con almohadillas), para el fiscal y para el juez de los bienes confiscados[129]. Entre los oficiales de mayor rango, podemos observar cómo los fiscales ascienden en su *status,* al principio equiparados al juez de los bienes confiscados (una carta del Consejo de 1582 les concede sillas, si bien más modestas que las de los inquisidores, tanto en las ceremonias públicas como en los actos del tribunal)[130], y después más próximos del *status* que ostentaban los inquisidores (una carta de 1608 señala la precedencia de los fiscales con respecto a los jueces de los bienes confiscados; en 1625, el Consejo les permite el uso de silla y de dalmáticas en los actos públicos; otra carta de 1642 les concede sillas iguales a las de los inquisidores bajo el baldaquino pero sin almohadillas; en 1645 ocupan un lugar equivalente al del inquisidor más reciente con derecho a usar dalmáticas y sombrero sin borlas). Esta posición se consagra en 1660, a través de una carta del Consejo en la que se les conceden explícitamente las mismas prerrogativas y honras que a los inquisidores, sin restricciones en el uso de dalmáticas, de borlas y de almohadillas[131].

La etiqueta, en ocasiones, nos permite observar la evolución del *status* de los funcionarios, elemento que nos puede pasar desapercibido en otros documentos, pero que, en todo caso, se debe relacionar con otro tipo de datos. Así, la evolución de los salarios, por ejemplo, resulta bastante significativa, si bien es necesario tener en cuenta que los altos funcionarios, como los inquisidores, disponían de otras fuentes de rendimiento. En 1498, el inquisidor recibía sesenta mil maravedís; el fiscal, treinta mil; el notario del secreto, treinta mil; el alguacil responsable de las cárceles, sesenta mil; el receptor (que tenía un procurador por su cuenta), sesenta mil; el nuncio, veinte mil; el portero, diez mil; el juez de los bienes confiscados veinte o treinta mil; el contador general, sesenta mil y el receptor general, cuarenta mil. En

[128] **AHN, Inq., Libro 1237, fl. 390r.**

[129] **AHN, Inq., Libro 1231, fl. 67r-v y Libro 1243, fl. 22r-v.**

[130] **AHN, Inq., Libro 1233, fl. 8r.**

[131] **AHN, Inq., Libro 1233, fl. 8r y 48v; Libro 1243, fl. 75v; Libro 498, fls. 79r-80r; Libro 1234, fl. 142r-v.**

1660, coincidiendo con la elevación del *status* del fiscal desde el punto de vista de la etiqueta, como hemos visto antes, el Consejo decide que este funcionario debía asimismo recibir tanto como el inquisidor[132]. Se trata de la conclusión de un largo proceso, pues el fiscal es una invención de la Inquisición española, ya que no existía en la Inquisición medieval, ni tampoco durante la primera fase de la Inquisición romana, en la que el inquisidor acumula la función de juez instructor y la de acusador. Esta situación inicial daba al fiscal un *status* débil que se va reforzando a lo largo del tiempo hasta su consagración en 1660, cuando alcanza un rango equivalente al del inquisidor.

Las ceremonias de los tribunales de distrito reproducen en ocasiones las de los órganos centrales, si bien se adaptan a las necesidades y a las condiciones de este nivel intermedio en el que se desarrolla la acción punitiva de las desviaciones y de normalización de las conductas. En concreto, en este nivel existe la necesidad de legitimar las pequeñas decisiones cotidianas y de reforzar la posición de los inquisidores, tranquilizándolos, incluso, en su componente espiritual. Así, en 1600, el Consejo envía una carta a todos los tribunales imponiendo la lectura, al comienzo de todas las sesiones y ante los funcionarios, que permanecen en pie y a cabeza descubierta, de una oración al Espíritu Santo por el inquisidor más antiguo. La oración resulta muy interesante, pues invoca al Espíritu Santo para que esclarezca a los inquisidores en su actividad y, al mismo tiempo, pide que se fortalezca la equidad y la clarividencia de los jueces, evitando la ignorancia, el favor, la corrupción, la conmiseración y la discordia (en definitiva, la ética de los inquisidores se rememora diariamente y se pone bajo la tutela del Espíritu Santo). La oración, dotada de poder inmanente, de una especie de virtud espiritual destinada a movilizar al mundo sagrado, pide explícitamente al Espíritu Santo la gracia de su intervención para guiar a los inquisidores en sus decisiones, abriéndoles así el camino para la recompensa eterna[133].

La estructura de la Inquisición portuguesa se inspira en el modelo de la Inquisición española, si bien presenta algunas diferencias significativas. En primer lugar, el nombramiento de los miembros del *Conselho Geral* es responsabilidad directa del inquisidor general, para lo cual consulta al rey. La intervención de la Corona en la composición de este organismo, de hecho, se limita formalmente a esta consulta. Por otro lado, el monarca portugués nunca nombró miembros laicos de otros consejos o tribunales de la Monarquía para el Consejo de la Inquisición. En el nombramiento de los miembros del *Conselho* (al principio tres, seis desde el inicio del siglo xvn) se da preferencia a individuos que ya

[132] **AHN, Inq., Libro 1234, fls. 174v-175r.**

[133] **AHN, Inq., Libro 1278, fls. 49v-50r; Libro 1234, fl. 152v; y Libro 1243. fl. 403v.**

tienen experiencia en los tribunales inquisitoriales, al contrario de lo que sucedía en España *(vd.* cap. «La investidura»). Además, la creación de un lugar perpetuo para un dominico en el *Conselho,* en 1614 (fecha que coincide con la misma iniciativa adoptada en España), tampoco supuso una interferencia suplementaria del rey, al contrario del caso español, pues el religioso dominico lo elegía el inquisidor general entre los miembros de la orden que ya tuviesen alguna experiencia en el trabajo inquisitorial, como calificadores, por ejemplo, o revisores de libros. Prácticamente desde el principio, se reconoce al *Conselho Geral* como un tribunal de última instancia, con poderes de control sobre los tribunales de distrito. Su marco de acción, por otro lado, se definió expresamente en el reglamento de 1570, como veíamos atrás.

Es necesario, sin embargo, que subrayemos otros elementos de «modernidad» (desde un punto de vista organizativo, evidentemente) en la estructura de la Inquisición portuguesa. El nivel intermedio, por ejemplo, no cuenta con la figura del consultor, tan común en los tribunales de distrito de España y que les da un carácter fluido, poco orgánico, próximo a las soluciones burocráticas de la Inquisición romana. Hay, en contrapartida, diputados remunerados — a l menos uno en cada uno de los tribunales de distrito—, con funciones semejantes a las de los consultores, aunque dentro de un marco burocrático más definido y estable[134]. Los diputados, desde el principio, gozan de un *status* equivalente al de los fiscales e inmediatamente después de los inquisidores. El lugar de diputado corresponde en realidad a un puesto de «practicante», pues los nuevos miembros de los tribunales portugueses no eran nombrados de inmediato inquisidores, sino que tenían previamente que ejercer esta función de diputado (el puesto podía también corresponder a una situación de «jubilación», con el fin de poder aprovechar la experiencia de los viejos inquisidores que ya no tenían capacidad para cumplir con sus obligaciones). En ocasiones, los diputados acumulan sus funciones y las del fiscal; por otro lado, gracias a la posición claramente definida que ocupa en la carrera, el fiscal no tiene que pasar por el mismo proceso de valorización de su *status* que hemos constatado en el caso español.

Entre los inquisidores —generalmente y desde muy pronto, tres en cada tribunal— nos encontramos con el problema de la definición de la antigüedad, pues el más antiguo ejerce las tareas de presidente del tribunal de distrito, no sólo a la hora de representarlo, sino también en la gestión cotidiana de la actividad del mismo, organizando y distribuyendo el trabajo. En España, en 1534, el Consejo revisó una práctica anterior según la cual los inquisidores trasferidos de un tribunal a otro se debían someter a la jerarquía ya existente en este último. En ese año, la jerarquía se reorganizó en función de la fecha de investidura y

[134] **Todos estos aspectos aparecen consagrados en los reglamentos ya citados.**

no de la fecha de llegada a éste o aquel tribunal[135]. Cuando el inquisidor general nombraba a varios inquisidores en la misma fecha, debía indicar inmediatamente el orden de precedencia. En Portugal, el problema se resolvía de una forma que pone de manifiesto la solidez de la estructura burocrática, ya que los inquisidores nombrados en el mismo día se clasificaban en función de la antigüedad de su nombramiento como diputados[136]. La etiqueta, finalmente, tiene muchos puntos en común con el caso español. Los obispos, por ejemplo, comparecían raramente a las reuniones de los tribunales o a las ceremonias públicas, como los autos de fe, justamente para evitar que se les situase en una posición de inferioridad con respecto a los inquisidores. La jerarquía de los salarios (con las reservas ya referidas para el caso español, pues los inquisidores portugueses también poseían otras fuentes de renta) confirma la organización de las precedencias. En 1583, Felipe II aumentó los salarios de los funcionarios de la Inquisición portuguesa de acuerdo con la siguiente tabla: el miembro del *Conselho Geral* (designado como diputado), doscientos mil réis anuales; el inquisidor, ciento veinte mil; el diputado y el fiscal, ochenta mil; el notario, el alguacil y el alcaide, cincuenta mil; y el procurador y el portero, cuarenta mil. Una comparación realizada por Elvira Mea muestra cómo el salario de los diputados del *Conselho Geral* se enmarcaba en el conjunto de las remuneraciones del aparato judicial de la época, donde el *desembargador do Pago* recibía trescientos mil *réis* al año; el *desembargador da Casa da Suplicacao,* doscientos mil y el *desembargador da Casa do Cível*,* ciento sesenta mil. Los inquisidores recibían una remuneración que correspondía al salario medio de los profesores de la Universidad de Coímbra, sin mencionar las rentas que recibían a través de beneficios eclesiásticos. Los funcionarios menores estaban aparentemente mejor pagados que sus colegas de los otros organismos del Estado[137]. En todos los niveles, los nombramientos crecieron enormemente a lo largo del siglo XVIII y, sobre todo, en el siglo XVIII (los cargos en ocasiones se aumentaron y los «supernumerarios» provocaron situaciones de conflicto y de malestar). El mismo

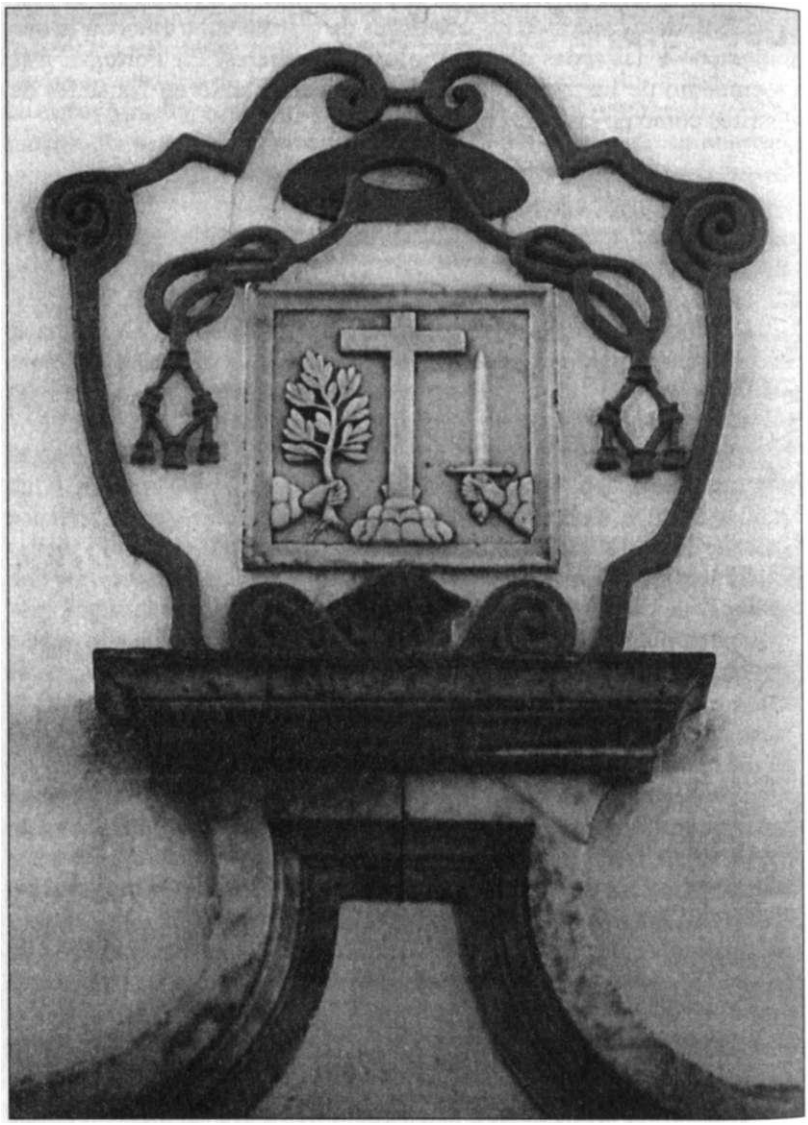
[135] **AHN, Inq., Libro 1233, fl. 81r y Libro 1278, fl. 34r.**

[136] **ANTT, CGSO, Livro 346, fl. 36v (en 1589, el *Conselho Geral* resuelve de esta manera el caso de tres inquisidores nombrados en la misma fecha).**

***N. del T.:* Los *desembargadores* eran los magistrados de los tribunales superiores del Reino. La *Casa da Suplicacao,* al igual que la *Casa do Cível,* era un tribunal que decidía en última instancia sobre pleitos judiciales, pero a diferencia de éste, que ejercía sus competencias en el norte de Portugal, su jurisdicción se reducía al sur del país, a las islas y a las regiones de ultramar.**

[137] **Antonio Baiao, *A Inquisicáo em Portugal e no Brasil. Subsidios para a sua historia,* Lisboa, Arquivo Histórico Portugués, 1921, concretamente, pp. 51-56 y, del suplemento, pp. 21-22; Elvira Mea, *op. cit.,* vol. I, pp. 332-345.**

fenómeno se hace perceptible en España, donde el crecimiento de funcionarios en las sedes de los tribunales de distrito contrasta con la disminución de las redes de comisarios y familiares. En Portugal, este crecimiento de los nombramientos es general, tanto en las sedes de distritos como en las redes provinciales.



Armas de la Inquisición que coronan una de las puertas del palacio del tribunal de **la Inquisición de Evora. La primera fase importante de obras en los palacios de la Inquisición comienza en el período de D. Pedro de Castilho, que ejerció las funciones de inquisidor general entre 1604 y 1615. La exhibición de las propias armas por parte de los tribunales inquisitoriales, tanto en Portugal como en España, comienza justamente en este período.**

FOTO: PRODUCÓES TOTAIS.

LA PRESENTACIÓN

La forma en la que los virreyes de los territorios portugueses de Asia trataban a los inquisidores suscitó numerosas quejas enviadas al inquisidor general. Según esas cartas, los virreyes recibían a los inquisidores como si fuesen particulares, ofreciéndoles un simple banco para que se sentasen y dejándolos con la cabeza descubierta. Se les ponía, según esas quejas, en una situación de inferioridad absoluta, impidiéndoles gozar de los mismos privilegios que otros miembros de los tribunales de la Monarquía, sobre todo en lo que a cubrirse la cabeza se refería. En una carta de 1620, los inquisidores de Goa justificaban así los motivos más profundos de su resentimiento: «Y en esta tierra en la que estamos a la vista de gentiles, moros y demás enemigos, no deja de ser esto en menoscabo nuestro: y por respeto de tantos infieles se habrían de honrar y tratar a los ministros de la fe de otro modo, y con el celo que debemos verlos levantados en lo que es debido para la gloria de Dios y de su Santa Fe»[1].

El caso que acabamos de exponer es típico de un tribunal periférico, en el que la distancia del poder central altera la articulación entre las instituciones de control y favorece la aparición de conflictos de *status*. Los inquisidores, lógicamente, reivindican un tratamiento más honroso, invocando su condición de ministros de la fe (ya sabemos cómo la diferenciación entre tratamiento individual y tratamiento colectivo es central en los debates de etiqueta, sobre todo para los miembros de un tribunal que funciona como cuerpo). Sin embargo, lo que llama la atención de estas quejas institucionales es la sensación aguda de que se está siendo observado, la percepción de que cada gesto y cada actitud dentro de los ritos de interacción se mide y valora

[1] **ANTT, CGSO, Livro 96, fl. 243r.**

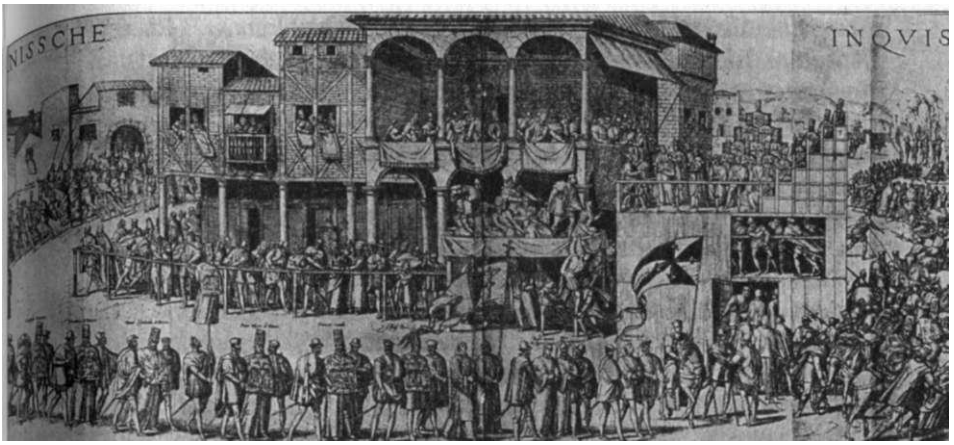
en sus mínimos detalles, en función de una especie de «bolsa de valores» en la que la «cotización» del tribunal inquisitorial dependería del resultado de la competición ritual con otros poderes. Esta percepción, por otro lado, es característica de las sociedades de corte, en las que la posición de cada individuo se establece en función del favor que se obtiene del príncipe[2]. Los criterios de promoción en círculos tan limitados favorecen la creación de nuevos modelos de comportamiento construidos sobre la base de la disimulación, del cálculo estratégico y de la vigilancia mutua de los agentes involucrados en tales círculos. Con todo, esta atmósfera, que envuelve en primer lugar a los individuos y a los grupos con intereses en la corte, impregna asimismo la lógica del funcionamiento de las instituciones. Así, éstas se vigilan mutuamente, negocian sus posiciones en las ceremonias públicas o privadas y reclaman el reconocimiento ritual de su capital simbólico. Este capital, invisible y arbitrario por naturaleza[3], se construye en la época moderna en torno a nociones tan vagas como la nobleza de funciones, generalmente polarizadas en el servicio a Dios o en el servicio al rey. En el caso de la Inquisición, podemos constatar que de forma persistente se reivindica la condición de servidores de Dios (honrar a los inquisidores significaría prestar tributo a la gloria del Señor), pero, al mismo tiempo, los inquisidores reivindican también su condición de servidores del rey, pues a través de ellos se aseguraba el éxito de la principal misión de la Corona, la fidelidad de los subditos a la religión católica.

Los inquisidores consideraban la vida institucional como un teatro en el que ellos mismos corrían riesgos. Si no se les distinguía suficientemente por medio de los ritos de deferencia que su papel exigía, se juzgaban descalificados y debilitados en su poder y en su capacidad de acción. En una sociedad de gestos y de apariencias, los inquisidores dedican una atención especial a la labor de construcción de una «fachada», como si toda su actividad dependiese del resultado de los ritos de interacción. Esa labor de presentación de sí mismo[4] es, por consiguien-

[2] Norbert Elias, *La société de cour* (trad. del alemán), París, Calmann-Lévy, 1974 [ed. en castellano: *La sociedad cortesana,* México, Fondo de Cultura Económica, 1982].

[3] Sobre la noción de capital simbólico, *vd.* Pierre Bourdieu, «Le capital symbolique», *Armales, E.S.C.,* 3, Mayo-Junio 1977, pp. 405-411 (traducido en el volumen organizado por el mismo autor, *O poder simbólico,* Lisboa, Difel, 1989, pp. 7-16; *id,, La distinction. Critique sociale du jugement,* París, Minuit, 1979 (sobre todo, pp. 192, 320, 325 y 331) [ed. española: *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto,* Madrid, Taurus, 1988]; *id., Le sens pratique,* París, Minuit, 1980 (sobre todo los capítulos 7 y 8) [ed. española: *El sentido práctico,* Madrid, Taurus, 1991].

[4] Para encuadrar teórica y metodológicamente las nociones de ritos de interacción y de presentación de sí mismo, *vd.* Erving Goffman, *La mise-en-scène de la vie quotidienne* (trad. del inglés), París, Minuit, 1974. Este nivel «micro» de tratamiento de los modelos de comportamiento se articula bien con el nivel «macro» de estudio de la economía psíquica en la larga duración propuesto por Norbert Elias. Ambos métodos



Grabado titulado *Hispanissche Inquisition.* Bibliothèque Nationale de Paris, coll. Henin, V, i, p. 46, n.º 456. Representa un auto de fe de Valladolid de 1559 y se debe de haber realizado poco después de aquella fecha. El detalle de la parte central que reproducimos aquí muestra la utilización, aún en aquel momento, de la bandera de la orden de Santo Domingo.

te, lo que pretendemos analizar en este capítulo. En primer lugar, tenemos que caracterizar e interpretar todo el aparato de signos, símbolos y emblemas que las Inquisiciones elaboraron con el objeto de construir una imagen que contenía, desde el principio, un mensaje sobre la naturaleza de la institución. Ciertas formas de organización creadas por los tribunales, como las cofradías, se analizarán asimismo desde esta perspectiva, pues cubren un papel esencial de presentación del «Santo Oficio». A continuación, nos proponemos estudiar los principales ritos de interacción en los que las Inquisiciones se ven envueltas, sobre todo, los ritos organizados por otras instituciones, de modo que podamos esclarecer, por un lado, la posición atribuida al «Santo Oficio» en las relaciones de etiqueta y, por otro, el esfuerzo simbólico desarrollado por los tribunales a la hora de presentarse en los espacios que no controlan.

LA EMBLEMÁTICA

Todos los tipos de signos —monogramas, números, armas, divisas, estandartes o banderas— que tienen por función identificar a un individuo, una familia o, como en este caso, una institución, están

·e revelan muy útiles para analizar la sociedad del Antiguo Régimen, cuyos juegos de P°der se estructuran, en buena medida, por medio de las formas de autopresentación desarrolladas por cada institución en el transcurso de los procesos de interacción.

comprendidos en la designación general de «emblemas»[5]. En este punto nos limitaremos a los problemas de la emblemática material (imágenes y objetos), dejando para el último punto del capítulo la emblemática viva (la etiqueta, el protocolo y el ceremonial de las relaciones externas). En primer lugar, pretendemos reconstruir las principales imágenes producidas por los tribunales de manera que podamos identificar su naturaleza y sus objetivos. A este propósito, los estandartes, las banderas, los escudos, los sellos, las insignias en el vestuario de los familiares y los grabados contenidos en los documentos de los tribunales son las fuentes más significativas. Con todo, era necesario analizar en todos sus detalles la serie de imágenes que hemos organizado a lo largo de la investigación *(vd.* cap. «La representaciones») si queríamos encontrar elementos pertinentes para nuestro objetivo, pues no hay estudios sobre la emblemática de las Inquisiciones y las fuentes manuscritas o impresas son prácticamente «mudas» a este respecto.

Las armas de las Inquisiciones hispanas se componen generalmente de tres elementos: una cruz en el centro, un ramo de olivo a la derecha y una espada a la izquierda. La cruz simboliza, por supuesto, la muerte de Cristo y la redención de la Humanidad; el ramo de olivo, la misericordia; y la espada, el castigo[6]. El sistema simbólico que se desprende de estos elementos es bastante coherente, pues expone claramente la naturaleza y los objetivos del «Santo Oficio». La cruz hace referencia explícita al estatuto de tribunal delegado del papa, si bien, al mismo tiempo, se utiliza como fuente de legitimidad de la acción inquisitorial y como signo del sacrificio del Redentor, supuestamente despreciado y objeto de escarnio por parte de los herejes. Este simbolismo resulta además evidente en la utilización que se hace de la cruz verde en las procesiones de los autos de fe *(vd.* cap. «El auto de fe»). La cruz se lleva bajo un velo al cadalso en la víspera de la ceremonia y se mantiene cubierta hasta el momento de la reconciliación de los condenados, momento que consagra la reparación de la ofensa cometida contra Dios por los herejes. El ramo de olivo y la espada simbolizan, por su parte, el doble sentido de la acción inquisitorial; en primer lugar, el perdón y la reintegración de los arrepentidos y, en segundo lugar, la exclusión y el castigo de los herejes convictos o relajados. Se trata, por consiguiente, de un simbolismo bastante transparente que se hace explícito, por ejemplo, en las descripciones de los autos de fe. Con

[5] ***Vd.*** **Michel Pastoureau,** ***Figures et couleurs. Études sur la symbolique et la sensibilité médiévales,*** **Paris, Le Léopard d'Or, 1986, concretamente, pp. 68-69 y 128.**

[6] **Antonino Mungitore,** ***L'atto publico di fede,*** **Palermo, Regia Stamperia d'Agostino ed Antonino Epiro, 1724, p. Vili (el autor cita las obras de Piero Valeriano y de Cesare Ripa para apoyar su interpretación simbólica de las armas de la Inquisición española).**

todo, las referencias al significado de estos signos son siempre bastante escuetas y cabría profundizar en sus aspectos más enigmáticos. De hecho, no podemos dejar de señalar dos aspectos morfológicos significativos en este conjunto coherente de signos, como son, por un lado, el que los tres elementos son símbolos cruciales en el ámbito de diferentes civilizaciones y, por otro, el que la cruz, la espada y el ramo de olivo representan tradicionalmente (fuera del contexto estudiado) la soberanía de la Iglesia, la fuerza militar y la fecundidad[7]. Evidentemente, no podemos ir muy lejos en un campo de análisis tan débil y que está fuera de nuestro alcance, dada la ausencia de textos producidos en la época sobre estos problemas. Con todo, podemos señalar, desde un punto de vista estrictamente morfológico, la presencia de la ideología trifuncional indoeuropea en las armas de las Inquisiciones hispánicas[8].

La introducción y la difusión de estos elementos en la emblemática inquisitorial no está documentada. Contamos con referencias abundantes sobre las banderas de la Inquisición española para la segunda mitad del siglo xvi, pero no hemos encontrado descripciones detalladas de las mismas. Por otro lado, las raras representaciones de autos de fe conservadas desde el período de la fundación hasta comienzos del siglo xvn no dan testimonio alguno sobre el uso de tales elementos. Las banderas reproducen la heráldica de los dominicos, caracterizada por una cruz flordeliseada colocada sobre un campo gironado de plata y negro[9]. Este escudo se utilizó en otras ocasiones, concretamente en la edición de una descripción del auto de fe realizado en Madrid en 1632[10] y en el fresco pintado por Lucas Valdés a principios del siglo xvm en la iglesia parroquial de Santa Magdalena en Sevilla, que representa el sacrificio de Diego Duro". A pesar de este

[7] Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles,* París, Seghers, 1973 (vol. II, pp. 141-153 y 270-272; vol. III, pp. 313-315).

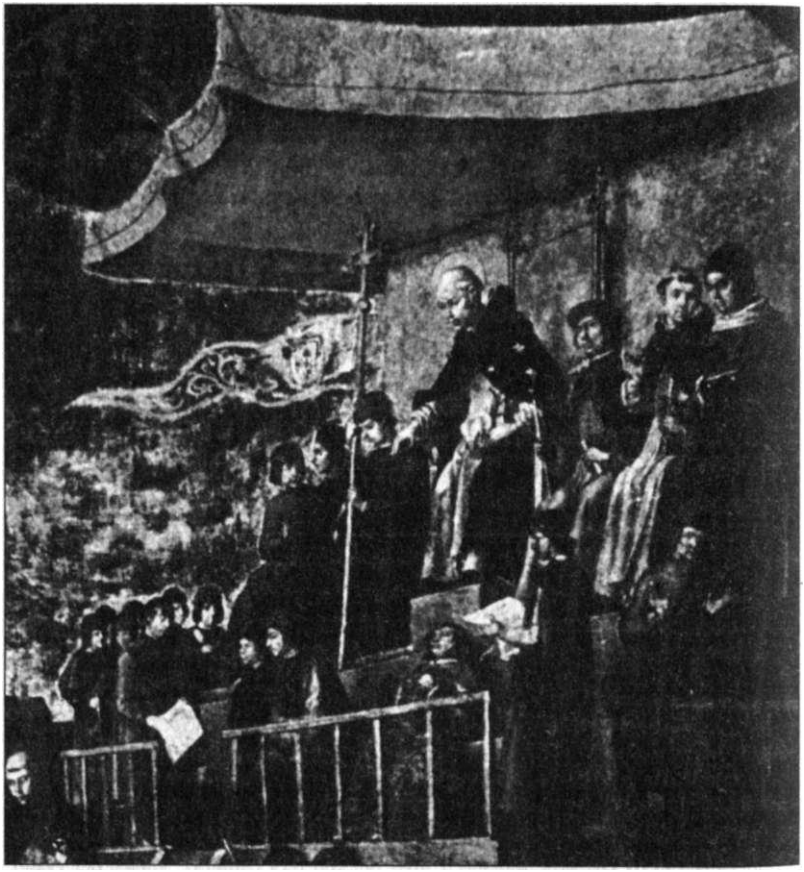
[8] *Vd.* Georges Dumézil, *Mythe et épopée,* vol. I, *L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens,* Paris, Gallimard, 1968 [ed. española: *Mito y epopeya,* Barcelona, Seix Barrai, 1977]. Sobre la persistencia de esta ideología en Europa durante la Edad Media, *vd.* Georges Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme,* París, Gallimard, 1978 (existe traducción portuguesa editada por la Editorial Estampa en 1982) [ed. española: *Tres órdenes o lo imaginario del feudalismo,* Madrid, Taurus, 1992].

[9] Esta bandera, esbozada en el cuadro de Berruguete *Auto de fe presidido por Santo Domingo de Guzmán,* pintado a fines del siglo xv (Madrid, Museo del Prado, número de inventario 618), aparece claramente representada en el grabado alemán de un auto de fe realizado en Valladolid contra los protestantes en 1559; *Hispanissche Inquisition* (Bibliothèque Nationale de Paris, Coll. Henin, V, i, p. 46, n°. 456).

[10] Impreso atribuido a Gaspar Isidro de Arguello y conservado en AHN, Inq., Libro 1263, fl. 173r-193v.

" Reproducido por María Victoria González de Caldas, «Nuevas imágenes del Santo Oficio en Sevilla: el Auto de Fe», en Ángel Alcalá (eds.), *Inquisición española y mentalidad inquisitorial,* Barcelona, Ariel, 1984, grabado incluido en las pp. 240-241.

recurso frecuente al patrimonio simbólico de los dominicos, la utilización sistemática de la heráldica específica de los tribunales hispánicos se encuentra documentada para los siglos XVII y XVIII. Así, los escudos sobre los muros de los edificios de los tribunales de distrito, como los conservados en el antiguo palacio de la Inquisición de Evora, contienen los elementos trifuncionales y, de igual manera, las representaciones de los autos de fe, concretamente el cuadro de Francisco Ricci sobre la ceremonia realizada en Madrid en 1680 o el grabado de Francois Chiche sobre la ceremonia en Palermo en 1724, muestran los



Pedro Berruguete, *Auto de Fe presidido por Santo Domingo de Guzmán* (pintura de finales del siglo XV conservada en Madrid en el Museo del Prado). En este detalle se puede observar la utilización de las armas de la orden de Santo Domingo en la bandera que se usa durante el imaginario auto de fe. La utilización de las armas propias por parte de los tribunales inquisitoriales en la Península Ibérica es un fenómeno más tardío, que se produce a finales del siglo XVI y principios del siglo XVII.

estandartes del tribunal con dichos elementos[12]. Por otro lado, las publicaciones del tribunal, como las descripciones de ceremonias o los edictos, son testimonio asimismo de la utilización de esas armas[13]. Estos signos de la heráldica inquisitorial aparecen también en las obras que no se publican bajo el patrocinio directo del tribunal, como otra relación del auto de fe realizado en Madrid en 1632, dedicada por el autor, Juan Gómez de Mora (significativamente, arquitecto del rey), a Felipe IV. La decoración de la portada utiliza abundantemente la cruz, la espada y el ramo de olivo, no sólo para encuadrar las armas del rey, sino también para componer el friso superior. La consagración de las armas inquisitoriales se ilustra en la misma obra por medio del extraordinario grabado de Francisco Navarro, en el que un escudo oval que contiene los tres signos, ornado con cuatro flores de lis y dos trompetas, forma la base de una cruz gigantesca y resplandeciente, cuyos ramos sustentan los escudos de las ciudades en las que tienen su sede los tribunales de distrito de la Inquisición. En la parte superior de la imagen aparece la frase *Folia ligniat sanitatem gentium,* cuyo sentido se completa por la inscripción de la parte inferior: *sonuerunt et turbatae sunt gente a voce tonitruit vi formidabunt*[14]. Las armas de la Inquisición española aparecerán representadas más tarde en la iconografía protestante y, en concreto, en las obras de polémica sobre el tribunal. Una de las obras más importantes, la de Philip Van Limborch, incluye un grabado de Adrián Schoonebeck sobre la bandera de la Inquisición española, en el que los tres signos aparecen en un escudo oval rodeado de la inscripción *Exurge domine et judica causam tuam. Psalm. 73*[15]. Esta sentencia pertenece al tema del salmo 74 (73), la lamentación después del saqueo del templo, y abre la exhortación final a la intervención divina:

¡Álzate, oh Dios, a defender tu causa!
¡Acuérdate del insensato que te ofende sin cesar!
No olvides los gritos de tus enemigos,
el clamor de tus agresores, que crece sin cesar[16]!

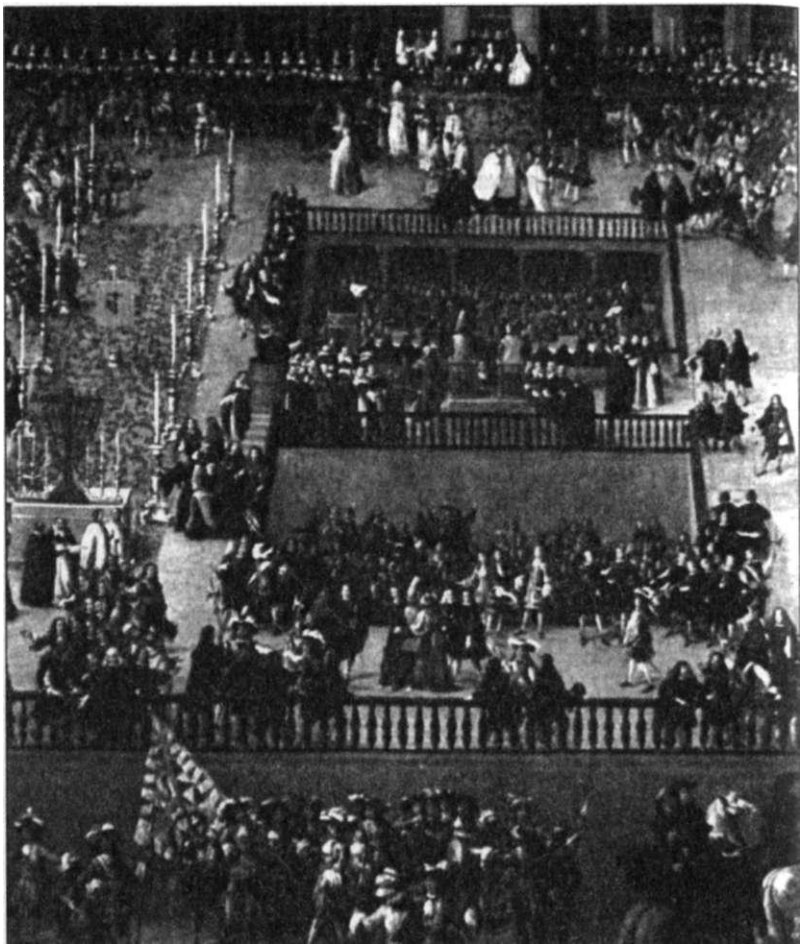
[12] **Francisco Ricci, *Auto de fe en Madrid,* cuadro pintado hacia 1683 (Madrid, Museo del Prado, número de inventario 1126); Francois** Chiche, **grabado recogido en Antonino Mongitore, *op. cit.***

[13] **A título de ejemplo, Nicolás Martínez, *Auto general de la fee,* Córdoba, Salvador de Cea Tesa, 1655; *Reía zioni del rei condannati del tribunale del S. Ufficio ài questo regno di Sicilia nell'Atto publico di Fede,* Palermo, Regia Stamperia di Antonino Epiro, 1736; el anatema impreso en Logroño hacia 1630 (AHN, Inq., Libro 1244, fi. 243r) y el edicto general impreso en Barcelona en 1663 *(ibidem,* fi. 208r).**

[14] **Juan Gómez de Mora, *Auto de lafe celebrado en Madrid este ario de MDCXXXII,* Madrid, Francisco Martínez, 1632 (portada y grabado incluidos después del prefacio** dirigido **al lector)**

[15] **Philip Van Limborch, *Historia Inquisitionis,* Amsterdam, 1692, p. 370.**

[16] **Salmo 74 (73), 22-23.**

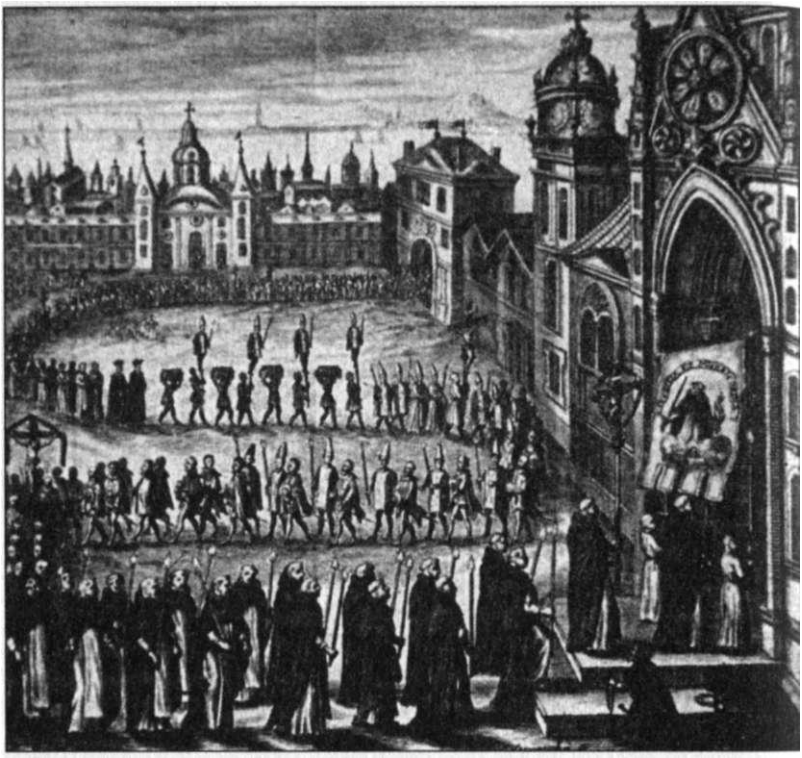


Francisco Ricci, *Auto de Fe en Madrid;* pintura realizada hacia 1683, conservada en el Museo del Prado en Madrid. Representa el auto de fe de 1680, celebrado en presencia de la familia real. El detalle que aquí se reproduce corresponde a la zona central del tablado, donde se leían las sentencias y se realizaba el rito de reconciliación de los condenados. En este cuadro se aprecia un cierto sentido del movimiento que contrasta con las representaciones hieráticas de los autos de fe, si bien se mantiene la tradicional superposición de escenas. En primer plano tenemos la compañía de la guardia real que garantiza la seguridad de la ceremonia; en un segundo plano aparecen los invitados (religiosos y nobles) y los funcionarios del tribunal, que rodean la zona acotada en la que se leen las sentencias (se ven dos clérigos, uno de ellos leyendo ante dos condenados, de los cuales, uno aparece con una coroza). A otro condenado, también con coroza, se lo lleva la justicia civil, acompañado por religiosos. El tercer plano lo ocupa la familia real, sentada en un balcón con dosel, ricamente decorado y comunicado con el palacio (desde cuyas ventanas la aristocracia asiste a la ceremonia). Un detalle interesante es que, junto al balcón, se ve al inquisidor general Diego Sarmiento de Valladares, obispo de Plasencia, con todas sus insignias, que regresa a su lugar después de haber dirigido la ceremonia del juramento de fe realizado por el rey.

La emblemática inquisitorial no se agota en estas armas. En el grabado de Pierre-Paul Sevin sobre la procesión del auto de fe que aparece en la segunda edición de la *Relation de iInquisition de Goa* de Dellon, encontramos la representación de un estandarte de la Inquisición muy particular. Se trata de una imagen de Santo Domingo sosteniendo un ramo de olivo con la mano izquierda y una espada con la mano derecha. La imagen, muy sugestiva, contiene además la representación de otros dos elementos a los pies del santo, la esfera imperial con la cruz y un perro que sujeta con la boca una vela encendida. En la divisa se lee la frase *Justina et Misericordia*[17]. Poco tiempo después esta imagen aparecerá de nuevo en la obra de Philip Van Limborch con la leyenda *Vexillum Inquisitionis Goanae.* El grabador, Adrián Schoonebeck, utiliza el modelo de Sevin, pero es más riguroso en la composición de la divisa, ya que el ramo de olivo y la espada cambian de posición (el primero a la derecha y el segundo a la izquierda) para respetar el orden de las armas inquisitoriales, y el orden de las palabras en la frase de la divisa se invierte *(Misericordia et justitia)*[18]. El significado simbólico de los elementos es evidente, pues se evoca a Santo Domingo como fundador del tribunal inquisitorial, empuñando los signos emblemáticos del mismo; el perro con la vela encendida es un elemento constante de la emblemática dominica, formando parte de su patrimonio hagiográfico (se trataría de sueño premonitorio de la madre de Santo Domingo antes del parto); finalmente, la esfera imperial con la cruz representa la Iglesia militante, en la que la Inquisición desempeña un papel destacado. Hay que señalar que esta iconografía no la inventaron los protestantes, sino que se encuentra documentada en las fuentes de los tribunales. Por otro lado, la utilización simbólica de la figura de Santo Domingo era algo normal en este contexto, pues se le reivindicaba como fundador del tribunal, no sólo en la documentación inquisitorial, ya que el tribunal, al fin y al cabo, se beneficiaba así de la legitimidad conferida por un santo tan prestigioso, sino también en las obras de los propios dominicos, que proseguían de esta manera con sus esfuerzos por involucrarse en la organización inquisitorial (no nos olvidemos del lugar perpetuo reservado a los dominicos en 1614 por Felipe III en el Consejo de la Inquisición, tanto en España como en Portugal).

Con todo, los tribunales hispánicos no utilizan tan sólo la imagen de Santo Domingo en su emblemática, sino que hacen uso de otros santos y, en especial, de San Pedro Mártir (también dominico, inquisidor, asesinado por los herejes que perseguía en 1252 y canonizado en

[17] **Charles Dellon, *Relation de l'Inquisition de Goa,* París, 1688, p. 154.**
[18] **Philip Van Limborch, *op. cit.,* p. 370.**



Pierre-Paul Sevin, grabado que representa la procesión del auto de fe de Goa, recogido en la obra de Charles Dellon, *Relation de l'Inquisition de Goa,* París, 1688, p. 154. En el mismo podemos ver el estandarte que inspiró el grabado de Schoonebeck.

1253)[19]. Un ejemplo significativo es el del estandarte que Joseph Lavalée, que acompañaba a las tropas de Napoleón en la invasión de España, encontró en la sede del tribunal de Valladolid y que hizo reproducir en un grabado (firmado por Tourcaty) de su obra sobre la Inquisición. Este estandarte llevaba, en el reverso, las armas de la Corona y la imagen consagrada de San Pedro Mártir (una espada hundida en la cabeza, la palma del martirio en la mano izquierda y un libro en la mano derecha). En el anverso aparecían las armas de la

" Gredo G. Merlo, «Pietro da Verona - S. Pietro Mártir. Difficoltà e proposte per lo studio di un inquisitore beatificato» en Sofia Boesch Gajano y Lucia Sebastiani (eds.), *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali en età preindustriale,* L'Aquila/Roma, Japadra Editore, 1984, pp. 471-488. El autor subraya la rapidez excepcional del proceso de canonización. El asesinato se comete el 6 de abril de 1252, el 31 de abril el papa ordena la apertura del proceso y a 9 de marzo de 1253, Pedro de Verona es proclamado santo.

Inquisición (esta vez con una cruz de brazos iguales flordelisados en las puntas, el ramo de olivo a la derecha y la espada a la izquierda), los elementos externos de las armas del pontífice (las dos llaves de San Pedro y la tiara papal) y un elemento interno específico (nueve flechas atadas). El conjunto estaba dominado por la imagen de Santo Domingo con sus atributos (el lirio en la mano derecha, símbolo de la pureza, un libro y una larga cruz en la mano izquierda, el perro con la vela encendida a los pies) y se completaba con la frase *Exurge domine iudica causam tuam et dissipen turi nemici fidei*[20]. Este estandarte es muy significativo, ya que concentra los principales elementos de la emblemática inquisitorial hispánica. Así, las armas propias se ponen de forma explícita en relación con las armas del papa y del rey, subrayando la doble condición de tribunal eclesiástico y de tribunal regio; los dos santos patrones de la Inquisición —Santo Domingo y San Pedro Mártir— aparecen representados con todos sus atributos iconográficos[21]; y, finalmente, la exhortación tradicional de la divisa se completa para adquirir un sentido más preciso.

Los sellos de los tribunales constituyen otro soporte privilegiado para la difusión de los emblemas del «Santo Oficio». Aunque nuestra serie de sellos de la Inquisición española pertenece, sobre todo, a la segunda mitad del siglo xvin y al inicio del siglo xix, el tipo de imágenes que encontramos en ellos es muy significativa. En un círculo, se inscriben generalmente las armas trifuncionales, rodeadas en ocasiones por la frase *Exurge domine et iudica causam tuam* con un monograma que identifica al tribunal (en el caso de Valladolid V D , en el de Murcia, M V). Los títulos impresos de familiares, de la misma época, muestran en la parte superior las armas del tribunal, aunque en ciertos casos (concretamente en Valladolid) el ramo de olivo se sustituye por la palma del martirio, lo que debe relacionarse con la retórica que rodea al nombramiento y al juramento de investidura de los familiares, según la cual éstos juran fidelidad al tribunal, comprometiéndose a defender la causa de la fe a costa de sus propias vidas. Muchas veces, en los títulos de familiar junto a las armas de la Inquisición aparecen las armas de la Corona, subrayando simbólicamente los privilegios concedidos por el rey. En ciertos casos, como en Llerena, encontramos títulos que incluyen las armas del papa, con el objeto de acentuar el origen romano del poder que se concede. Finalmente, hay títulos de familiares que presentan el emblema de la ciudad en la que tiene sede el tribunal de distrito, como en el caso de Granada[22]. Las armas de la inquisición pueden

[20] **Joseph Lavalée, *Histoire des Inquisitions,* vol. I, París, 1809 (antes de la p. 1).**

[21] ***Vd.* George Ferguson, *Signs and symbols in Christian art,* Londres, Oxford Univeristy Press, 1961, pp. 115 y 139, grabados 76, 104 y 112.**

[22] **Para las series de sellos y de títulos de familiares, AHN, Inq., Libro 502.**

tener además usos sociales inesperados, que superan el estricto cuadro institucional. El ejemplo más evidente de esos casos incontrolados es el de la utilización de las armas del tribunal por los artesanos de la ciudad de Valencia que eran familiares del «Santo Oficio». Las tablas (o inscripciones) con las armas inquisitoriales colgadas sobre las puertas de sus casas y tiendas fueron prohibidas por el Consejo de la Suprema hacia 1575, en una carta en la que los consejeros negaban expresamente la inmunidad de las casas de los familiares[23].

Los soportes de la emblemática inquisitorial no se limitan a los escudos, banderas, estandartes, tablas, sellos, grabados o títulos de nombramiento. Las joyas y el vestuario también se utilizaban como medios para exponer de forma distintiva aquellas insignias que señalaban la pertenencia al tribunal. En el estudio de Priscilla Muller sobre las joyas en España entre 1500 y 1800 se reproduce una joya, encastrada en oro y ornada de rubíes y esmeraldas, en la que aparecen los signos del «Santo Oficio». Los detalles decorativos son preciosos, pues los principales elementos de las armas inquisitoriales se «condensan». Así, el anverso presenta una cruz nudosa en campo con follaje, el ramo de olivo cargado de aceitunas (subrayándose de esta forma el simbolismo de la fecundidad) y la espada; el reverso lleva la cruz de los dominicos con los cuatro brazos iguales y flordelisados en las puntas[24]. El vestuario, finalmente, también desempeña un papel importante a la hora de exponer públicamente las insignias que refieren la pertenencia al tribunal o el *status* adquirido dentro del mismo. Los familiares de la Inquisición, por ejemplo, llevan la cruz y la insignia de Santo Domingo sobre su vestuario en los días de celebración del «Santo Oficio». La autorización para mostrar públicamente tales insignias la limita el rey, en 1603, a los días de fiesta del *Corpus Christi,* de Santo Domingo y de San Pedro Mártir, a los días de celebración de los autos de fe y a las recepciones de miembros de la realeza[25].

La emblemática de las Inquisiciones hispánicas tuvo un soporte público efímero de gran impacto —tal vez único—, el arco de los familiares del «Santo Oficio» construido con motivo de la entrada de Felipe III en Lisboa en 1619. La importancia de esta ceremonia queda patente en el hecho de que motivase más de treinta descripciones manuscritas e impresas, siendo la más significativa, pues es ilustrada, la de Joao Baptista Lavanha[26]. El grabado del arco, elaborado por

[23] **AHN, Inq., Libro 1274, fl. 390r.**

[24] **Priscilla E. Muller, *Jewels en Spain,* 1500-1800, Nueva York, Hispanic Society of America, 1972, p. 115.**

[25] **AHN, Inq., Libro 1233, fls. 30v-31r.**

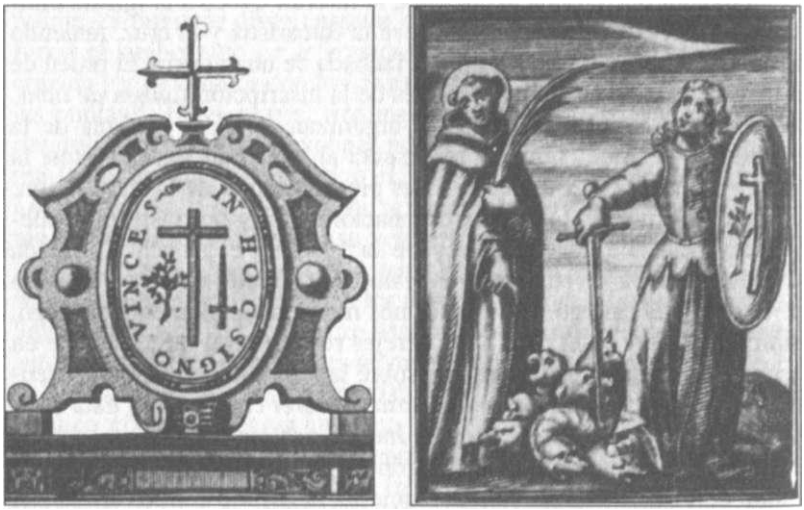
[26] **João Baptista Lavanha, *Viagem da Catholica Real Magestade del Rey D. Filipe II,* Madrid, Thomas Iunti, 1622 (el grabado del arco de los familiares del «Santo Oficio» aparece en el fl. 52v).**

Hans Schorckens a partir, probablemente, de un dibujo de Domingos Vieira Serrão[27], nos presenta una composición con enorme profusión de pormenores. Se trata de un programa iconográfico complejo, que no pudo ser concebido sin la intervención directa de los inquisidores, quizás asistidos por el arquitecto del tribunal. En la parte superior del arco aparecen las armas de la Inquisición —la cruz, el ramo de olivo y la espada— con la frase *In hoc signo vinces* en el escudo oval, que en lugar de coronarse con el yelmo, se coloca bajo la cruz de los dominicos. A ambos lados de las armas encontramos la representación de una paloma que forma una divisa con la máxima *Columbae et simplices sicut.* Los seis paneles se ordenan según una lógica vertical, cuyo sentido se pone de relieve por medio de la representación inferior, sobre los tres arcos, del ramo de olivo, de la inscripción *Venisti tándem tuaquae expectata per annos* y de la espada. Las dos imágenes del lado izquierdo representan, de hecho, el perdón y la inspiración del Espíritu Santo. La superior muestra a tres penitentes descalzos que entran de nuevo, reconciliados, en la Iglesia de Cristo, conducidos por el inquisidor que enseña la doctrina; la inferior evoca a la Iglesia militante a través de una mujer que lleva la Eucaristía y la cruz, teniendo ante sí al Espíritu Santo y detrás la fachada de una iglesia. El orden de ambas imágenes se subraya a través de la inscripción *Lumen de lumine.* Los dos paneles centrales se organizan en torno al tema de la soberanía. El panel superior representa al papa con sus atributos, la tiara y la triple cruz, teniendo a sus pies el escudo de la Inquisición; el panel inferior representa la coronación del rey por las figuras alegóricas de la Fe, la Religión y de la Justicia, cuyo sentido queda expresado en la leyenda *Vera corona.* Los paneles del lado derecho representan el castigo. El superior nos muestra simplemente el fuego, simbólicamente reservado a los herejes relajados; el inferior pone en escena a la Inquisición triunfante sobre la hidra de siete cabezas, sentido reforzado por la inscripción *ípsa conteret caput tuum.* Esta imagen es muy interesante, pues la Inquisición aparece representada como San Jorge, que mata al dragón de la herejía, empuñando en la mano derecha la espada y en la izquierda el escudo con las armas del tribunal, mientras la armadura tiene gravada la cruz de los dominicos. El emblema, además, se completa con la figura de un santo mártir (vestido de dominico y con la palma, si bien sin los otros atributos de San Pedro de Verona), que apunta hacia la hidra subyugada por la

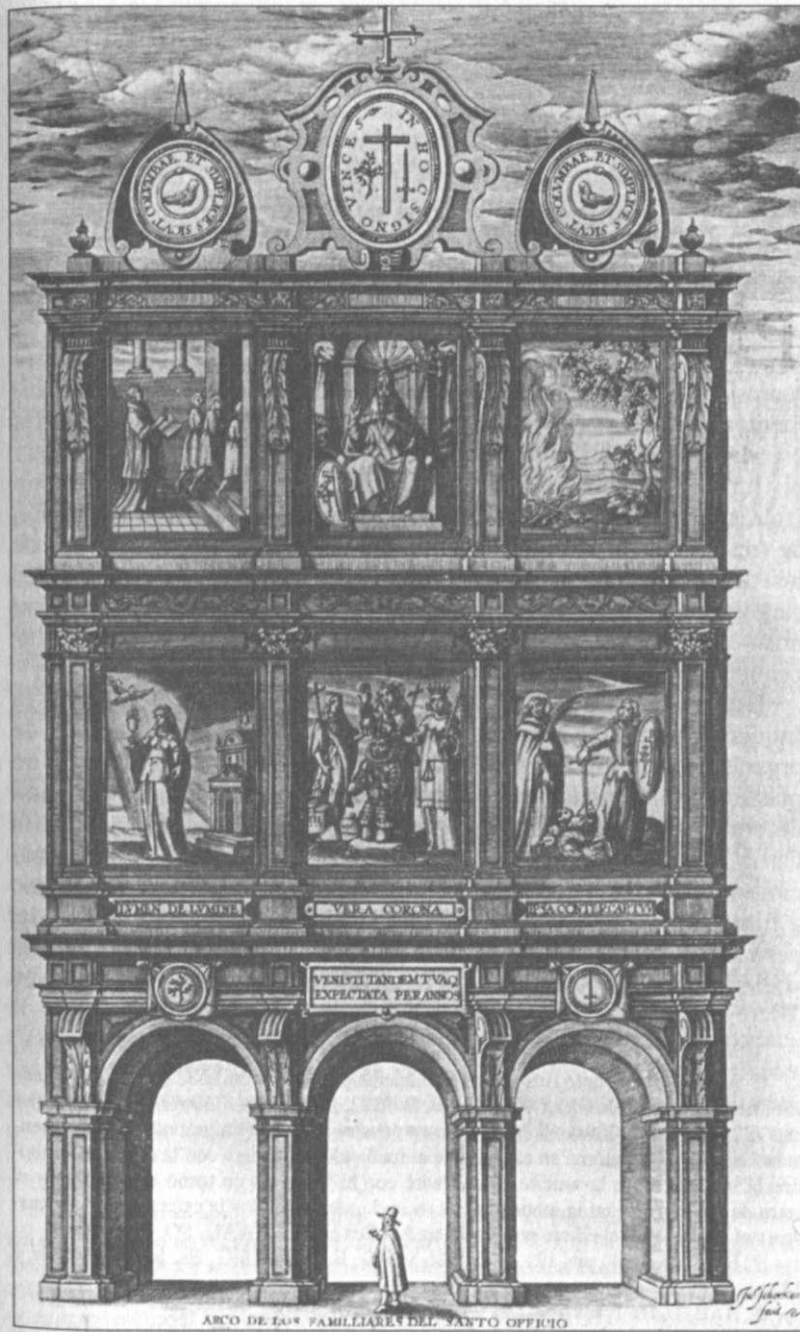
[27] ***Vd.*** **George Kubler,** ***Portuguese plain architecture. Between spices and diamonds, 1521-1706,*** **s.l., Wesleyan University Press, 1972 (capítulo 7). Para el contexto y el sentido general de la ceremonia,** ***vd.*** **Diogo Ramada Curto, «Ritos e cerimónias da Monarquia em Portugal (sáculos xvi a xvni)», en Francisco Bethencourt y Diogo Ramada Curto (eds.),** ***A Memoria da Nacdo,*** **Lisboa, Sá da Costa, 1991, pp. 201-265 (sobre todo, pp. 249-258).**

Inquisición. Esta imagen final, situada en la parte inferior, a la derecha del observador, resume de cierta forma el sentido de autoglorificación del tribunal en su papel de reparador de las ofensas perpetradas contra Dios, la Iglesia y la Corona.

Toda la emblemática que hemos analizado hasta ahora se refiere a los tribunales de la Inquisición del mundo hispánico. El caso de los tribunales de la Inquisición romana es completamente diferente, pudiéndose hablar incluso de un cierto déficit en las formas de presentación del «Santo Oficio» en la Península Italiana. De hecho, no encontramos armas específicas, no hay vestigios de escudos y banderas y los emblemas conservados reproducen apenas las armas del papa o los signos de las órdenes religiosas que intervienen en la administración de los tribunales inquisitoriales. Pero veamos más de cerca cuál es la situación. Los edictos generales conservados en los archivos italianos *(vd.* cap. «Los edictos») raramente contienen grabados. En tales casos, los emblemas que aparecen en sus títulos se limitan a las armas papales, en ocasiones rodeadas por las imágenes de San Pedro y de



Hans Schorkens, grabado que representa el arco de los familiares de la Inquisición construido en ocasión de la entrada de Felipe III en Lisboa en 1619. Incluido en la obra de Joáo Baptista Lavanha, *Viagem da Catholica Real Magestade del Rey D. Felipe II N.S. ao Reyno de Portugal,* Madrid, 1622, fl. 52v. Se trata de uno de los pocos ejemplos de participación de la Inquisición en las artes efímeras propias de las ceremonias públicas. Desde el punto de vista simbólico, el arco contiene todos los elementos de representación del doble estatuto de la Inquisición (tribunal eclesiástico y tribunal de la Corona) y, además, expresa de forma explícita los objetivos, los símbolos y la forma de proceder de la organización (persecución de la herejía, columna de la fe, perdón de los arrepentidos y castigo de los «pertinaces»).



ARCO DE LOS FAMILIARES DEL SANTO OFFICIO

San'Pablo[28]. Los edictos particulares están algo más ilustrados, si bien contienen las mismas imágenes, como es el caso de los edictos sobre libros prohibidos, publicados directamente por las Congregaciones romanas del índice y del «Santo Oficio» o por los tribunales locales. Con todo, los edictos particulares de los tribunales introducen en ocasiones imágenes de santos, como San Pedro Mártir[29]. Las cartas de nombramiento de ministros, vicarios y familiares de la Inquisición, generalmente impresas desde mediados del siglo xvn, aparecen asimismo enmarcadas por las armas del papa, flanqueadas a su vez por las imágenes de San Pedro y San Pablo. Con todo, en esta serie encontramos numerosas imágenes de San Pedro Mártir, ya sea en lugar de las armas del papa o debajo de las mismas. Estos grabados representan a un San Pedro Mártir de enorme belleza y añaden elementos suplementarios a los atributos iconográficos tradicionales (la espada hundida en la cabeza, el puñal clavado en el corazón, la cruz y el libro en la mano derecha y la palma del martirio en la mano izquierda), como la coronación del santo por un ángel, la figuración de tres coronas o la representación del homicidio[30]. Las imágenes de los santos fundadores de las órdenes religiosas que monopolizan los cargos de inquisidor en los Estados italianos —dominicos y franciscanos— se incluyen en las publicaciones locales, sobre todo en los pequeños tratados de proceso penal[31].

Esta relativa ausencia de armas autónomas en el caso de la Inquisición romana pone de manifiesto su condición específica de organismo centralizado del Estado pontificio. Si la congregación no puede reproducir sus propios emblemas en el marco de un conjunto de congregaciones que son el resultado de la reorganización de la Curia romana en la segunda mitad del siglo xvi {*vd.* «La organización»), es evidente que la red de inquisidores no tiene derecho alguno a fijar signos específicos. Así, la utilización regular de las armas del papa señala al mismo tiempo la delegación del poder de investigación sobre las herejías otorgado a los inquisidores por el pontífice y la ges-

[28] A título de ejemplo, los títulos publicados en Brescia en 1682 (ASV, SU, Busta 156, fase. IV), en Bolonia en 1679 (BAB, B-1892, fl. 77r), en 1710 {*ibidem,* fl. 255r) y en 1722 (*ibidem,* fl. 309r). El único caso en nuestra serie con un grabado que representa la Trinidad —la paloma en alto, Cristo empuñando la bandera con la cruz que simboliza la victoria sobre la muerte, Dios-Padre con el triángulo en torno a la cabeza y el cetro de la autoridad en la mano, ambos tocando con los dedos la esfera imperial situada en el centro— es el edicto publicado en Aquilea en 1595 (AAU, SO, Busta 71).

[29] BAB, B-1891, pp. 121, 196, 526 y 560; BAB, B-1892, fls. 81r, 91r, 124r y 135r.

[30] BAB, B-1891, pp. 153-155 y 190; ASV, SU, Busta 155.

[31] Pietro Martire Fiesta, *Breve informatione del modo di tratare le cause del Santo Officio,* Bolonia, Vittorio Benacci, 1604 (grabado de Santo Domingo en la portada).

NOS FR. THOMAS MARIA DE ANGELIS
AB ÆSIO
Sacræ Theologiæ Magister Ordinis Prædicatorum in Civitate Brixiæ, ejusque Diœcesi
INQUISITOR GENERALIS
A' Sancta Sede Apostolica contra Hæreticam Pravitatem specialiter Delegatus.

Carta de nombramiento de un vicario (en la Península Ibérica se le denomina «comisario») expedida por el inquisidor de Brescia en 1731 (Archivio di Stato di Venezia, Santo Ufficio, Busta 155). Las armas del papa aparecen de nuevo destacadas, pues lo que explica la ausencia de armas propias de la Inquisición romana radica en el hecho de que la Congregación del Santo Oficio se integraba en el sistema polisinodal de la monarquía papal.

tión centralizada de la red de agentes por la Congregación del «Santo Oficio» (presidida también por el papa). Es este segundo aspecto el que falta en el caso de las Inquisiciones hispánicas, donde su doble estatuto y su distancia respecto de los órganos centrales de la Curia romana permiten que surja una rica emblemática, expresión de su relativa autonomía en el marco de las instituciones monárquicas[32]. Además, la posibilidad que se les abre a las Inquisiciones hispánicas de organizar grandes ceremonias públicas crea nuevas necesidades de elaboración de signos que impone un cierto dinamismo en la producción de emblemas, en contraste con la situación de la Inquisición romana. Las únicas imágenes utilizadas por los inquisidores italianos que escapan a la lógica de un aparato centralizado se construyen en

[32] Un último ejemplo significativo: en el trascurso de las guerras de independencia en Cataluña y en Portugal, desencadenadas en 1640, Felipe IV tuvo que suspender los privilegios de los ministros y familiares de la Inquisición en relación con las contribuciones financieras y con el servicio militar. Con todo, les reconoció el derecho a organizar batallones separados, que debían servir con sus propias banderas. A H N, Inq., Libro 1234, fls. 200r-202r (circular del Consejo de la Inquisición española, de 10 de septiembre de 1641, que recoge las cédulas reales a este respecto).

torno a los santos franciscanos y dominicos, lo que nos da idea de las luchas de poder que se produjeron en el seno de la organización y confirma, además, la relativa ausencia de intereses específicos, desde el punto de vista de una acción estratégica, de esa red de agentes. Con todo, la utilización emblemática de Santo Domingo o de San Pedro Mártir la comparten las Inquisiciones hispánicas. Veamos, pues, con mayor detalle cuál fue el marco de organización de ese patrimonio común.

LAS COFRADÍAS

Las compañías de *crocesignati* se extendieron muy pronto en Italia. La investidura de asistentes civiles o eclesiásticos por parte de los inquisidores fue una práctica reconocida y recomendada por primera vez por el papa Inocencio IV en 1254 (significativamente dos años después del asesinato de Pedro de Verona y apenas uno desde su canonización). Estos asistentes se designaban también como «familiares». La bula *Malitia huius temporis,* al conceder este poder de investidura a los inquisidores, otorgó un título que se utilizó hasta finales del siglo xvin en los Estados italianos y que se representa por medio de la insignia atribuida entonces a los servidores del «Santo Oficio», la cruz de tau. Esta cruz no tiene la prolongación del brazo vertical, pues es el resultado de la figuración de la letra griega T. El simbolismo de un emblema que se haría secular se pone expresamente de relieve en una de las numerosas recopilaciones de gracias, privilegios e indulgencias concedidos por el papa a los *crocesignati,* impreso en Bolonia por el inquisidor Giovanni Vecenzo Paolini de Garessio en 1655. Éste, al comienzo del texto, hace referencia a la bula como documento fundador y explica el sentido del tipo de cruz elegido, «que tomaba la figura del signo de Tau, con el cual Dios ordenó a su profeta Ezequiel que marcase en la frente a todos los devotos de la honra de Dios que rechazasen las abominaciones perpetradas en Jerusalem»[33]. Efectivamente, esta narración, que aparece en Ezequiel 9.4., permite comprender mejor el contenido simbólico de esta insignia elegida para los familiares italianos, ya que los habitantes de Jerusalem marcados con la Tau habrían sido excluidos de los flagelos lanzados por Jehová contra la ciudad como castigo por sus pecados.

Estos elementos apenas se refieren a la investidura de los *crocesignati* y a la insignia que utilizaban en la Península Italiana. Poco sabemos, sin embargo, sobre la organización efectiva de los ministros y familiares de la Inquisición en cofradías. Con todo, el movimiento

[33] **BAB, B-1891, p. 148.**

asociativo debe haber sido significativo, pues la bula de Clemente VII *Cum sicut ex relatione,* del 15 de enero de 1530, se dirige explícitamente a las cofradías de *crocesignati,* organizadas en el cuadro inquisitorial de lucha contra la herejía, concediéndoles diferentes privilegios, como la indulgencia plenaria. Estas gracias se confirmaron y extendieron por la bula de Pío V *Sacrosanctae romanae et universali Ecclesiae* del 13 de octubre de 1570, en la que se recuerda que la compañía de los *crocesignati* había sido instituida para auxiliar al «Santo Oficio»; y por la bula de Paulo V *Cum inter caeteras,* del 29 de julio de 1611, en la que se establecen diferentes indulgencias para los *crocesignati* y se señala que las cofradías bajo la invocación de San Pedro Mártir están constituidas por servidores del «Santo Oficio»[34]. Hacia 1601, la *Sacra Congregazione* había reconocido ya la jurisdicción de los obispos sobre los oratorios de los *crocesignati,* lo que confirma la difusión de las compañías[35]. Por otro lado, los primeros años del siglo xvn constituyen un período de renovación de las cofradías siguiendo la bula de Paulo V y una constitución de Clemente VII, del 7 de diciembre de 1604, en la que se alentaba la creación de nuevas compañías. En la misma época, asistimos a la publicación de gracias por parte de los inquisidores locales, que se ocupan de recopilar los documentos papales al respecto[36].

Los estatutos que se conservan de las compañías de *crocesignati* recomiendan la oración por los cofrades muertos, la visita de los enfermos y la celebración anual de la fiesta de la cruz[37]. Hemos encontrado, sin embargo, una pequeña serie de avisos expedidos por el inquisidor de Bolonia a los cofrades de la cruz entre 1670 y 1680 (cartas circulares impresas), en los que queda patente la posición de dirección asumida por el responsable del tribunal, así como la función de representación atribuida a la cofradía. Estas notificaciones regulares renuevan las solidaridades verticales y regeneran el sentido de cuerpo, ya que envuelven a todos los servidores del tribunal. Las cofradías funcionan, por consiguiente, como un medio suplementario de control de la organización y de afirmación de la jerarquía. La función de representación no es menos importante, pues la relativa

[34] *Ibidem.* Estas bulas se recogen en las recopilaciones de gracias, privilegios e 'ndulgencias concedidas a los *crocesignati,* impresas regularmente en los siglos xvn y XVIII, gracias a la iniciativa de los tribunales locales. Otros ejemplares se conservan en ASM, FI. Busta 271.

[35] BAB, B-1892.fl.26r.

[36] ASM, FI, Busta 270, fase. V y VI.

[37] *Capitoli da osservare dalli crocesignati di Bologna,* Bolonia, Pier Maria Monti, '06; *Statuti e regole della divota congregazione de' trecento crocesignati,* Bolonia, Constantino Pisani, s.f. [1710]; *Statuti e regole della divota congregazione de' crocesignati,* Bolonia, Della Volpe, 1793.

ausencia de ceremonias inquisitoriales públicas de gran impacto en los Estados italianos hace más necesarias estas manifestaciones de presencia del tribunal. Los *crocesignan,* de hecho, debían celebrar dos fiestas anuales —el 29 de abril, en honor del patrono San Pedro Mártir, y el 14 de septiembre, exaltación de la Santa Cruz—, lo que suponía el uso del vestuario ceremonial con las insignias de la cofradía, la organización de procesiones con los estandartes y la celebración de misas[38]. Las ceremonias podían alcanzar una dimensión pública importante, sobre todo por el hecho de que se realizaban en días festivos (proclamación de la Iglesia aceptada por las autoridades civiles). El caso de Padua es quizás tardío, pero confirma la consagración de las cofradías (y al mismo tiempo del tribunal) en el día de la invocación de su santo protector. El 7 de abril de 1690, una proclamación de la ciudad, firmada por el *Podestà* y el capitán, fijaba el día 29 del mismo mes como día festivo «perpetuo», consagrado a la devoción de San Pedro Mártir, exigiendo la participación de todos en las procesiones que se organizasen en ese día hasta el altar del santo en la iglesia de San Agustín de los dominicos[39].

La constitución de cofradías dentro del marco de la Inquisición en España y Portugal, en lugar de resultar un proceso de base, aprovechando los privilegios y las gracias espirituales concedidas por los papas (lo que en el caso italiano parece probable), es un fenómeno que parte de los órganos centrales del tribunal. El 8 de mayo de 1604, una carta acordada del Consejo de la Inquisición española ordena la institución de cofradías bajo la invocación de San Pedro Mártir con la participación de todos los ministros y oficiales del tribunal (cofradías que debían constituirse en los conventos dominicos)[40]. Posteriormente se difundieron las reglas y las constituciones de las cofradías, expresamente aprobadas y concedidas por los tribunales, como es el caso de Sevilla en 1604, Logroño en 1605, Zaragoza en 1606, Murcia en 1607 o Granada en 1617[41]. La implicación de toda la red del tribunal en la creación de estas cofradías es un proceso bastante rápido. En 1612, por ejemplo, la cofradía de Zaragoza, reunida en capítulo general, decidió conceder a los comisarios de distrito de la Inquisición el

[38] **BAB, 17/ Storia Eccl. Bologn. Caps. K tt 4.**

[39] **BAB,B-1892,fl. 95r.**

[40] **AHN, Inq., Libro 1278, fls. 182v-183r y Libro 1243, fl. 72r. Las primeras cofradías (Madrid, Valencia y Córdoba en 1603) preceden la carta acordada; Juan C. Galende Díaz, «Una aproximación a la hermandad inquisitorial de San Pedro Mártir», *Cuadernos de Investigación Histórica,* 14, 1991, pp. 45-86.**

[41] **AHN, Inq., Libro 1262, fl. 12v; Juan C. Galende Díaz, *loe. cit.;* Guillermo Redondo Veintemillas, «La cofradía de San Pedro Mártir de ministros de la Inquisición de Aragón», en María Helena Carvalho dos Santos (ed.), *Inquisicao,* vol. II, Lisboa, Universitaria Editora, 1989, pp. 797-814.**

poder de admitir en la cofradía a los familiares de las respectivas zonas de jurisdicción[42] (introduciendo así un elemento suplementario de control). Esta misma cofradía habría aceptado 696 cofrades entre 1606 y 1616 (de los cuales 457 eran hombres y 239 mujeres, 148 de la ciudad y 548 del distrito), 1.193 entre 1616 y 1635 (de los cuales 728 eran hombre y 465 mujeres, 191 de la ciudad y 1.002 del distrito) y 946 entre 1635 y 1693 (de los cuales 685 eran hombres y 261 mujeres, 315 de la ciudad y 631 del distrito)[43]. Estos datos de las cofradías permiten valorar mejor el número de personas involucradas directamente en la actividad inquisitorial en cada distrito.

En Portugal, la creación y difusión de las cofradías «inquisitoriales» bajo la invocación de San Pedro Mártir siguió de cerca el ritmo español. En una carta del tribunal de Goa dirigida al *Conselho Geral,* fechada el 30 de diciembre de 1615, los inquisidores daban cuenta de sus esfuerzos a la hora de instituir la cofradía. El compromiso de la misma lo había llevado desde el Reino el nuevo inquisidor Francisco Borges de Sousa, investido en el cargo el 2 de mayo de 1613. En el mes de abril de 1615, los inquisidores encargaron una escultura con la imagen del santo, instituyeron la cofradía en el convento de Santo Domingo, como estaba previsto, y lo celebraron con una procesión solemne desde el tribunal a la iglesia de Santo Domingo. En la procesión participaron los franciscanos y los dominicos, que llevaban al frente las imágenes de San Pedro Mártir, Santo Domingo, San Francisco y San Antonio sobre carros decorados, detrás de los cuales iban los ministros, oficiales y familiares del tribunal con sus insignias (en este caso la cruz de Santo Domingo). El virrey estuvo presente durante la misa, celebrada por los dominicos, cuyo vicario general pronunció un sermón. Esta ocasión motivó la investidura de nuevos familiares de elevado rango, concretamente de nobles y de oficiales de cargos públicos, lo que contrariaba los deseos del rey, que requirió una justificación de los inquisidores: «para bien servir a la cofradía de San Pedro Mártir eran necesarias personas que la sustentasen y autorizasen y corriesen con las obligaciones de la misma»[44]. La organización efectiva de la cofradía de San Pedro Mártir en Coímbra es un poco más tardía. La primera elección de los jueces se realiza el primero de mayo de 1620, su actividad, sin embargo, se desarrolla regularmente hasta 1820[45].

La creación y difusión de las cofradías de San Pedro Mártir al inicio del siglo xvn se debe relacionar con el proceso de reorganización

[42] **AHN, Inq., Libro 1258, fl. 153v.**
[43] **Guillermo Redondo Veintimillas, *loe. cit.,* pp. 803-804.**
[44] **ANTT, CGSO, Livro 96, fls. 192v, 209r-218v.**
[45] **BNL, Reservados, Cód. 1497.**

de la red de familiares del «Santo Oficio» que se esboza en ciertas regiones del mundo ibérico. Las cofradías, de hecho, desempeñaron un papel importante en el cambio de «fachada» de la institución que los tribunales hispánicos llevaron a cabo en un momento coyunturalmente difícil. Tras la muerte de Felipe II, en 1598, los conversos de origen portugués presentaron varias peticiones al nuevo rey Felipe III, pidiendo la reforma de los «estilos» de la Inquisición, la autorización de la libre circulación en los territorios ultramarinos y el perdón general por los delitos contra la fe. A pesar de la oposición de los consejos de la Inquisición e incluso de los órganos políticos con mayores responsabilidades (como el Consejo de Portugal), los conversos obtienen autorización para salir del Reino en 1601, gracias a un «servicio» de 170.000 cruzados, y, en 1604, obtienen el perdón general del papa, petición apoyada por el rey gracias a un donativo de 1,7 millones de cruzados[46]. Se trata de la coyuntura de mayor debilidad de la institución desde su fundación hasta su declive, que se inicia en la segunda mitad del siglo xvn (debilidad que repercute en la propia estabilidad del cargo de inquisidor general, tanto en España como en Portugal, donde varios de los inquisidores que se nombran presentan su dimisión sucesivamente o no llegan a tomar posesión del cargo). Las cofradías se crean justamente en este momento, en el que se exigen medidas que permitan reconstruir el poder de negociación perdido por los tribunales inquisitoriales. Un poder retomado, en cierta medida, gracias a la ruptura con la práctica precedente (estimulada y controlada por el rey) de privilegiar a los artesanos en el reclutamiento de los familiares. Las nuevas necesidades de representación que se introdujeron a través de las cofradías permitieron la apertura de la red de familiares a las élites sociales y, en ciertas circunstancias, a la propia sociedad cortesana. Con todo, las consecuencias de esta estrategia a largo plazo *(vd.* cap. «La investidura»), sobre todo en el caso español, supusieron someter progresivamente los intereses autónomos de los tribunales a las necesidades de las élites, que reforzaron su control sobre la burocracia inquisitorial en los niveles locales.

Las cofradías hispánicas difieren de las cofradías italianas en dos aspectos. En primer lugar, en lo que a la jurisdicción se refiere, mientras la Congregación Romana del «Santo Oficio» puso las cofradías italianas de los *crocesignati* bajo el control espiritual de los obispos, reconociendo a la jerarquía diocesana el derecho de visita a los oratorios de las compañías; las cofradías ibéricas de San Pedro Mártir se pusieron bajo «protección y gobierno» del «Santo Oficio», que siempre reivindicó su jurisdicción sobre tales asociaciones frente a la inter-

[46] **Joào Lucio de Azevedo, *Historia dos cristàos novos portugueses* (1921), reed.. Lisboa, Livraria Civilizacào, 1975, pp. 158-162.**

vención de los diocesanos[47]. En segundo lugar, en relación con la emblemática, mientras los *crocesignati* italianos llevaban la cruz de Tau como una evocación de los habitantes de Jerusalem excluidos del castigo de Jehová, los cofrades de San Pedro Mártir llevaban consigo la cruz dominica flordelisada. La diferencia entre la referencia expresa al Antiguo Testamento y la utilización del capital simbólico de los dominicos pone de relieve el contexto diferente en el que se fundan las cofradías y, en España, llega a suscitar dudas en relación con el acceso de los cofrades a los mismos beneficios espirituales concedidos por los papas a los *crocesignati.* Tales dudas las expresa Juan Dionisio Portocarrero, quien en 1627 presentó al inquisidor general Antonio *Zapata* un memorial sobre los diplomas papales de gracias e indulgencias concedidas a los *crocesignati* desde 1012, estableciendo un hilo de continuidad entre las gracias dirigidas a los combatientes de las Cruzadas y las gracias otorgadas a los servidores del «Santo Oficio»[48]. En este memorial, Portocarrero propone fundar de nuevo las cofradías españolas, de forma que pudiesen beneficiarse de los mismos privilegios, e introducir el rito de la imposición de la señal de la cruz a los cofrades por parte de los inquisidores. No sabemos qué fin tuvo esta propuesta, pero parece que el problema se resolvió directamente en la Curia romana, ya que, en 1633, el papa concedía a los cofrades de San Pedro Mártir la doble oración con *octava* en la misa solemne de celebración del santo patrono[49]. Posteriormente, los tribunales de distrito publicaron regularmente las referidas indulgencias, poniendo así de relieve la participación de los cofrades de San Pedro Mártir en tales beneficios.

Las primeras constituciones de las cofradías de San Pedro Mártir hacían mención explícita en su preámbulo de las razones que había llevado a su fundación, que no eran otras que el deseo de aumentar, conservar y honrar al «Santo Oficio» y de estimular la unión, la paz y la concordia entre los ministros y familiares de los tribunales. Nos encontramos, por consiguiente, ante el objetivo, ya señalado, de reforzar la autoridad de la Inquisición y, por otro lado, ante el propósito de lograr una mayor disciplina por medio de esta nueva organización. Conocemos los conflictos de jurisdicción que desencadenaron los inquisidores frente a las autoridades civiles y eclesiásticas, pero la «microconflictividad» provocada por los familiares se reveló un fenómeno bastante más incontrolado y dañoso para la imagen de la

[47] **AHN, Inq., Libro 1264, fls. 193r-205v (postura confirmada por el fiscal del Consejo de la Inquisición española a propósito de un conflicto de etiqueta entre la cofradía de Cuenca y el cabildo de la catedral).**

[48] **AHN, Inq., Libro 1263, fls. 219r-226v (memorial impreso).**

[49] **AHN, Inq., Libro 1234, fl. 159v y Libro 1243, fl. 121r.**

Inquisición. A través de la fundación de las cofradías, los organismos centrales tratan de aumentar la reputación del tribunal, encontrando un pretexto para reorientar los criterios de reclutamiento («autorizar al «Santo Oficio»» es el nuevo eslogan), al mismo tiempo que pretenden resolver la indisciplina interna y externa por medio de la creación de un mecanismo de control suplementario (los inquisidores son siempre designados como los fundadores de las cofradías, a los cuales todos deben obediencia).

Los objetivos de las cofradías son parecidos a los objetivos de las compañías de *crocesignati,* acompañar el entierro de los cofrades, rezar por sus almas y ocuparse de la celebración de las fiestas anuales[50]. En el caso español, encontramos también otras funciones de representación, como la visita a los presos y a los penitentes de los tribunales, el acompañamiento a caballo de los edictos de fe o la participación en los cortejos y procesiones de los autos de fe[51]. Un último aspecto, que probablemente está relacionado con la propuesta de una nueva fundación de las cofradías realizada por Portocarrero en 1627, se refiere al ritual de aceptación de sus miembros. En las constituciones de 1607, los cofrades debían poner su mano derecha sobre la regla, prestar homenaje a las imágenes que aparecían en las mismas y prometer respetar los artículos, obedecer a los inquisidores, guardar secreto sobre las actividades del «Santo Oficio», favorecer al tribunal y denunciar a los herejes. En las constituciones posteriores, sin embargo, el ritual de admisión es bastante más complejo, ya que, en primer lugar, los nuevos cofrades deben prestar juramento de rodillas frente a los inquisidores, invocan a Dios, a la Virgen y a San Pedro y juran llevar la cruz en los días establecidos en honor de Cristo, para exaltación de la fe y extirpación de las herejías, prometiendo, además, dar su vida y sus bienes si fuese necesario para defender la fe. Los inquisidores debían entonces bendecir la cruz con los rezos previstos y procedían a investir con dicha cruz al nuevo cofrade, a la vez que proferían las oraciones rituales. Los días establecidos para llevar la cruz y el vestuario negro del «Santo Oficio», acordados con el rey desde

[50] **AHN, Inq., Libro 1233, fl. 246r.**

[51] **AHN, Inq., Libro 500, fls. 106r-125v (constituciones de la cofradía de Murcia); AHN, Inq., Libro 6 (impreso titulado *Estatutos* y *constituciones de la ilustre congregación del señor San Pedro Mártir compuesta de señores inquisidores y ministros del Santo Oficio subalternos del Consejo de Su Magestad de la Santa General Inquisición y Tribunal de Corte,* Madrid, Joachín Ibarra, 1782). Esta cofradía muestra la vitalidad de las «asociaciones inquisitoriales» a finales aún del siglo xvm. La visita de los presos y de los penitentes por parte de los cofrades se impuso por carta acordada del Consejo de la Inquisición fechada a 15 de marzo de 1607; AHN, Inq., Libro 1233, fl. 47r-v. Según esta carta acordada, los cofrades debían vigilar el comportamiento de los penitentes y ayudar a los pobres.**

1603, son la víspera y el día de celebración del auto de fe, el día de publicación del edicto y del anatema, la víspera y los días de fiesta del *Corpus Christi,* de San Pedro Mártir, de Santo Domingo, el Jueves y Viernes Santos, los primeros días de la Semana Santa y las recepciones de reyes y príncipes[52].

El patrimonio de los santos invocados por las Inquisiciones hispánicas supera el marco establecido por medio de las cofradías de San Pedro Mártir. El caso más evidente de un mártir autóctono reivindicado por la Inquisición es el de Pedro de Arbués. Canónigo de la catedral de Zaragoza, fue nombrado inquisidor en la misma ciudad el 4 de mayo de 1484, en el momento de la fundación del tribunal local. La oposición encarnizada de las élites locales al funcionamiento del «Santo Oficio», estimulada por la fuerte presencia de conversos entre las grandes familias del gobierno de la ciudad, suscitó conflictos cada vez más violentos que condujeron al asesinato del inquisidor en la noche del 15 de septiembre de 1485 en el interior de la catedral. Súbitamente, el movimiento de simpatía de la ciudad hacia los opositores del «Santo Oficio» se invirtió y, en la mañana siguiente, la población bajó a la calle exigiendo el castigo de los culpables de un tal sacrilegio. La prisión y ejecución de los conjurados constituyó en cierto sentido el acto fundacional del «Santo Oficio» en Zaragoza, permitiendo su establecimiento definitivo. Sin embargo, el homicidio del inquisidor tuvo otras consecuencias. Su sepulcro, construido en la catedral justamente en el sitio en el que se había cometido el crimen, atrajo desde el principio a enfermos e infelices, extendiéndose rápidamente el rumor de que se producían milagros[53]. El lugar del asesinato, trasformado en un lugar milagroso[54], se consagró definitivamente con la exposición de los sambenitos de los culpables y de sus respectivas espadas. Un intento del papa por retirar los sambenitos, en respuesta a una petición presentada por los descendientes de los ejecutados, suscitó la protesta de los inquisidores y del propio emperador Carlos V en

[52] **Constituciones impresas de la cofradía de Zaragoza, AHN, Inq., Libro 1258, fls. 152r-153v (con todas las fórmulas del rito de admisión de los nuevos cofrades).**

[53] **Para una introducción al asunto, Angel Alcalá Galve, *Los orígenes de la Inquisición en Aragón. S. Pedro de Arbués, mártir de la autonomía aragonesa,* Zaragoza, Diputación General de Aragón, 1984. Entre las diversas hagiografías, cabe destacar las de Vicencio Blasco Lanuza, *Historia de la vida, muerte y milagros del siervo de Dios Pedro de Arbués de Epila,* Zaragoza, Juan de Lanaja y Quartanet, 1624; Juan Gracián Salaberte, Triunfo de la fe: vida y prodigios de San Pedro de Arbués (1." ed. 1637), Zaragoza, Diego Gascón, 1690; y Diego García de Trasmiera, *Epítome de la santa vida y relación de la gloriosa muerte del venerable Pedro de Arbués* (1* ed. 1647), Madrid, Diego Díaz de la Carrera, 1664.**

[54] **Sobre la noción de lugar milagroso, *vd.* Odile Redon y Jacques Gélis, «Pour une étude du corps dans les récits de miracles», en Sofia Boesch Gajano y Lucia Sebastiani, *op. cit.,* pp. 563-572.**

1519, que ponían como pretexto el hecho de que se trataba de un lugar de devoción y que, en caso de que los sambenitos se retirasen, se podrían originar revueltas[55]. Los primeros pasos en la apertura del proceso de canonización de Pedro de Arbués datan de 1529. En una carta de Carlos V del 24 de enero, el rey ordena a su embajador en Roma que pida al papa autorización para que el nuncio apostólico en España recogiese informaciones sobre los milagros de Pedro de Arbués[56]. No conocemos qué fin tuvo esta primera iniciativa, aunque parece haber caído en el olvido, pues las cofradías creadas en el siglo xvn se ponen bajo la advocación de San Pedro de Verona. Sólo en 1623 se retoma dicha iniciativa a través de una orden formal del Consejo de la Inquisición a todos los ministros de los tribunales para que contribuyesen cada uno con cuatro reales al proceso de canonización de Pedro de Arbués. A ésta siguió un nuevo silencio de treinta años, hasta la petición de una suma considerable en ducados de plata a cada tribunal (2.000 a Lima, 1.000 a Méjico, Cartagena, Sevilla y Córdoba, 500 a Granada, Murcia, Llerena y Palermo, 300 a Valencia y Valladolid y 200 a Logroño y Santiago); petición que hizo el Consejo de la Suprema el 19 de diciembre de 1663 con el fin de contribuir al proceso de canonización de Pedro de Arbués (el papa, según el documento, habría declarado que sólo faltaba la canonización solemne). El 3 de junio de 1664, una circular del Consejo informaba que un breve papal del 17 de abril había publicado la beatificación de Pedro de Arbués, concediendo la celebración de una fiesta anual con rito de *doble mayor* en la fecha de la muerte, el 17 de septiembre. El 15 de julio de 1664, el Consejo envía estampas con la efigie de Pedro de Arbués a todos los tribunales para que encargasen cuadros y los expusiesen en los altares en el día de la celebración de su fiesta. Esta celebración, organizada en las mismas iglesias en las que se celebraba la fiesta de San Pedro Mártir, con el mismo tipo de participación por parte de los ministros de la Inquisición, comprendía la vigilia, misa y sermón y la lectura y explicación del breve papal[57].

Los inquisidores se tuvieron que contentar con la beatificación de Pedro de Arbués, a pesar de la confianza que revelaba la carta del Consejo del 19 de diciembre de 1663, según la cual podrían contar con la canonización solemne en breve plazo, visto «hallarse Su Santidad muy afecto y haber sido inquisidor» (se trataba de Alejandro VII). La canonización solemne hubo de esperar al siglo xix, cuando la *inversión* simbólica que el inquisidor mártir representaba para la Curia romana se integraba en un contexto completamente diferente,

[55] **AHN, Inq., Libro 1231, fls. 175r-282r y Libro 1278, fls. 183v-186r.**
[56] **AHN, Inq., Libro 1267, fl. 39r.**
[57] **AHN, Inq., Libro 498, fls. 168r-177e y Libro 1278, fls. 183v-186r.**

posterior ya a la abolición de la Inquisición en España. Las iniciativas de apertura de un proceso de canonización —acompañadas por el correspondiente soporte financiero— se deben también integrar en sus respectivos contextos. La de 1623, que parece haber desencadenado el proceso (sería necesario hacer una investigación suplementaria en el Archivo del Vaticano sobre el asunto), tiene lugar durante un período de crisis del tribunal[58], provocada, en parte, por la evolución interna de la institución, pero que, al mismo tiempo, debe relacionarse con la crisis del Imperio español (guerra en varias partes de Europa y dificultades financieras crecientes de la Corona que conducirán a la ruptura de 1640 en dos frentes, Cataluña y Portugal). La conclusión del proceso de beatificación de Pedro de Arbués, en 1664, con la ayuda suplementaria de 9.000 ducados, pagados directamente por los tribunales, se produce en una fase más avanzada de la crisis, pues las guerras en Cataluña y Portugal habían agotado a la Monarquía española y a sus instituciones, como el «Santo Oficio», que perdió buena parte de sus privilegios y autoridad. Si el esfuerzo suplementario de la Inquisición española en 1664 se justifica por el contexto descrito, sería necesario acudir a las fuentes del Vaticano para comprender las razones que llevaron a la Curia romana a deliberar de nuevo sobre un asunto que se arrastraba desde hacía un siglo y medio. La disponibilidad de la Curia papal, además, cambia rápidamente, pues una nueva iniciativa de 1678 para abrir un proceso de canonización a Francisco Jiménez de Cisneros, cardenal e inquisidor general de España entre 1507 y 1517, no fue atendida, a pesar de que el rey pidiese una contribución financiera a la Inquisición, que fue rápidamente satisfecha[59].

LA ETIQUETA

Las formas de tratamiento constituyen el elemento más visible de los ritos de interacción, cuya importancia es más que evidente en la sociedades del Antiguo Régimen. Los títulos que entonces se atribuían eran objeto de regulación, pues formaban parte de todo un código de signos a través del cual se expresaba el *status* de un individuo. Dicho código de signos se reforzaba por medio de las formas de saludo, que establecían inmediatamente la categoría y las posiciones relativas de cada uno de los agentes que participaban en un rito. La hipersensibilidad de los inquisidores a las formas de tratamiento, del todo compren-

[58] **Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet (eds.), *Historia de la Inquisición en España y América,* vol. I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1984. Los autores proponen una periodización convincente: la fundación (1478-1517); el apogeo (1569-1621); la crisis (1621-1700) y el declive (1700-1808).**

[59] **AHN, Inq., Libro 498, fls. 203r-204r.**

sible, les lleva a hacer un uso reiterado de los títulos atribuidos por la familia real con el objetivo de difundir e imponer una determinada «tradición», a negociar con el rey las fórmulas consagradas en las pragmáticas sobre las cortesías y a producir normas internas que podían tener consecuencias en sus relaciones con el exterior. En el caso de la Inquisición española, las recopilaciones de formas de tratamiento insisten en un hecho que habría dado origen a una tradición. La princesa Juana, madre del rey Sebastián I, cuando ejerció el gobierno de los reinos en lugar de su hermano Felipe II, había escrito una carta a los inquisidores de Zaragoza el 17 de octubre de 1554 en la que trataba a los inquisidores de «venerables magníficos» y «amados consejeros de su magestad». Una fórmula parecida había sido utilizada en la misma época con los inquisidores de Sicilia, tratados como «consejeros de su magestad» y «señorías reverendissimas»[60]. Sin embargo, la práctica cotidiana era otra y el Consejo insistía en el uso del título de «señoría» establecido en la pragmática de cortesía (carta acordada del 21 de enero de 1587), aceptando la fórmula «vuestra merced» entre los inquisidores de los tribunales de distrito. El 29 de mayo de 1626, otra carta acordada actualizaba las formas de tratamiento, según las cuales, como consecuencia de la banalización (desvalorización) de fórmulas como «merced» e, incluso, «señoría», el Consejo se reservaba el título de «alteza», aceptando la fórmula de «señoría» entre los inquisidores. La correspondencia con la Inquisición portuguesa debía mantener la fórmula «señoría» por una cuestión de reciprocidad en el tratamiento[61]. Por otro lado, la forma de saludar al inquisidor general fue asimismo objeto de negociación entre el tribunal y el rey. Así, en una carta del duque de Lerma, escrita en nombre del rey y fechada el 10 de marzo de 1610, a propósito de la reverencia que el predicador debería hacer en el auto de fe de Lisboa, el duque establece que dicha reverencia debía hacerse primero al virrey, al que apellida de «excelentíssimo señor», y sólo después al inquisidor general, al que apellida de «reverendíssimo e mui illustre señor» (solución considerada insatisfactoria por el *Conselho Geral* de la Inquisición portuguesa, que respondió con nuevas consultas al rey)[62].

La presentación de los funcionarios del tribunal en sus salidas públicas también se regula e incluso es objeto de consultas a la Corona. El 27 de agosto de 1611, una cédula real autoriza a los inquisidores a utilizar carruajes pertrechados con dos caballos en el momento de sus salidas[63]. La autorización, que parece insignificante,

[60] AHN, Inq., Libro 1243, fl. 98v.

[61] *Ibidem,* fls. 70v-76r; Libro 1233, fl. 13v. Sobre la evolución de las formas de tratamiento, ver, para el caso portugués, Luís Filipe Lindley Cintra, *Sobre as «formas de tratamento» na língua portuguesa,* Lisboa, Livros Horizonte, 1972.

[62] ANTT, CGSO, Livro 92, fl. 140r.

[63] AHN, Inq., 1243, fl. 72v y Libro 1279, fls. 83v-84r y 218v.

adquiere todo su sentido cuando sabemos que, de esta forma, los inquisidores podían compartir el privilegio que recientemente se había concedido a los oidores de las Audiencias Reales. Los medios de transporte (muía, caballo y carruaje), por consiguiente, son un elemento que se toma en consideración en las negociaciones sobre la etiqueta, que se extienden igualmente al vestuario. Desde el principio, observamos que, sobre todo en las relaciones de los autos de fe *(vd.* cap. «El auto de fe»), se elogia la sobriedad de las ropas inquisitoriales con el propósito de subrayar la humildad de la función y la posición ajena a las vanidades del mundo que se exigía a todos los agentes del tribunal. Con todo, parece que incluso los serios funcionarios de la Inquisición eran sensibles a los caprichos de la moda, pues el Consejo de la Suprema vigilaba constantemente los usos a este respecto. En una carta acordada del 11 de abril de 1657, el Consejo invocaba la pragmática real de 1646 y prohibía las medias blancas o transparentes, las mangas abiertas o con lazos, así como el pelo largo[64]. Con todo, la presión parece ser irreversible, ya que, un siglo más tarde, otra carta acordada, fechada el 18 de mayo de 1736, critica severamente a los ministros que desempeñan sus funciones o asisten a las ceremonias públicas del tribunal con vestuario de color y capas escarlatas ordenando el uso de capas negras. Según esta circular, los familiares podían llevar vestuario de color, pero la capa debía ser negra. El birrete se reservaba a los inquisidores, mientras que los funcionarios del secreto deberían usar gorra[65] (disciplina, ésta, que trata de mantener una imagen de autoridad y, al mismo tiempo, poner de manifiesto la jerarquía interna).

A pesar de estas reglas, las salidas públicas de los inquisidores son cada vez más raras. En primer lugar, porque la asistencia a los espectáculos públicos pone a los inquisidores en una situación de vulnerabilidad frente a los otros poderes, que pueden explotar dicha situación con el fin de obtener ventajas simbólicas. En este sentido, es significativo el caso de Zaragoza, donde los inquisidores tenían por costumbre asistir a las corridas de toros desde la ventana de un familiar en la plaza del mercado, haciendo uso de un dosel y de almohadillas. En 1575, sin embargo, el virrey les ordena que retiren el dosel y las almohadillas[66]. El caso de Granada es asimismo esclarecedor, pues, en 1631, los inquisidores habían decidido instalar doseles en las ventanas desde las cuales debían asistir a la fiesta de beatificación de Juan de Dios, imitando en esto a los oidores de la Real Cnancillería. El conflicto produjo un barullo enorme, pues la Real Chancillería ordenó la

[64] **AHN, Inq., Libro 498, fls. 149v-151r.**
[65] **AHN, Inq., Libro 503, fl. 96r-v.**
[66] **AHN, Inq., Libro 1232, fl. 210r.**

destrucción de los doseles de los inquisidores en plena fiesta (humillación pública que provocó las quejas de los inquisidores y, finalmente, en 1633, una decisión del rey que reservó el uso del dosel a la Corona)[67].

La visita a ciertas personalidades, concretamente a los prelados y a las autoridades civiles, podía conducir a relaciones asimétricas, bien porque el acto de visita no se retribuía o porque los inquisidores se veían obligados a aceptar posiciones de subordinación. Ya en 1578, una circular del Consejo de la Suprema prohibía las visitas o los acompañamientos oficiales, salvo en el caso de la familia real (el resto de las situaciones debían ser consultadas al Consejo)[68]. En 1600, tal prohibición se matizaba, pues en una carta al tribunal de Zaragoza el Consejo admitía las visitas de Pascua al virrey y al arzobispo, siempre que fuesen devueltas[69]. En varias cartas del Consejo expedidas a los tribunales de distrito en 1620 y 1621, se confirma la norma definida en 1578 y se insiste en las restricciones que pesaban sobre las visitas privadas[70]. El criterio relativo a las visitas de cortesía se hizo algo menos rígido en 1648, después de que el Consejo admitiese la visita a los arzobispos y a los presidentes de la Real Audiencia en el momento de la llegada de los inquisidores a sus puestos y en el día de Pascua[71]. En el caso de Mallorca, los sucesivos conflictos obligaron al rey a intervenir regulando la etiqueta de las visitas. Así, una cédula real del 31 de junio de 1652 establecía la visita de salutación de los nuevos inquisidores al virrey, sin reciprocidad, si bien éste debía enviar una nota de saludo. Otra cédula real del 6 de junio de 1695 confirmaba dicha obligación y añadía que los inquisidores debían parar su carruaje cuando se cruzaba con el del virrey[72]. La modificación de la coyuntura supuso, sin embargo, cambios en el comportamiento. En este sentido, una circular del Consejo de la Inquisición española, fechado el 20 de mayo de 1754, prohibía que los nuevos inquisidores visitasen a los presidentes de la Real Cnancillería. Esta carta, fruto de un caso que había sucedido hacía poco, criticaba la «novedad» y clasificaba tales visitas como una manifestación de sumisión que perjudicaba la independencia y la autoridad del «Santo Oficio»[73].

La aparición pública de los inquisidores en lugares o en ceremonias que no controlan es objeto de una cuidada preparación con el fin de evitar situaciones embarazosas o posiciones de subordinación.

[67] **AHN, Inq., Libro 1246, fls. 142r-150v y Libro 1280, fl. 72r-v.**
[68] **AHN, Inq., Libro 1233, fls. 5v-6r.**
[69] **AHN, Inq., Libro 1276, fl. 244r-v.**
[70] **AHN, Inq., Libro 1243, fl. 73v y Libro 1276, fls. 267v-269v.**
[71] **AHN, Inq., Libro 498, fls. 119r-120v.**
[72] **AHN, Inq., Libro 1278, fl. 55v.**
[73] ***Ibidem,* fl. 386v.**

Algunas visitas excepcionales han sido registradas en relación al tribunal de Murcia (?), el cual habría prestado homenaje al príncipe Filiberto de Saboya cuando pasó por la ciudad en 1619 (visita que tuvo lugar en el palacio episcopal, en el que se alojó el príncipe, adonde el primer inquisidor acudió acompañado por los dos secretarios más antiguos del tribunal, el alguacil mayor, el receptor, el notario de los bienes confiscados y seis familiares, todos ellos en carruajes). El primer inquisidor fue el único recibido, mientras todos los demás esperaban fuera del palacio. En otra visita, en 1629, la Inquisición de Murcia prestó homenaje a un Gonzaga de la Casa de Mantua, embajador del emperador, también de paso por la ciudad. En esta ocasión, los inquisidores estaban acompañados tan sólo por el alguacil y por dos familiares. El embajador vino a recibirlos a la puerta de la sala, ofreciéndoles a continuación las mejores sillas y tratándolos de «vuestras señorías»[74]. La descripción del besamanos de la emperatriz Margarita, infanta de España, en Barcelona, el 7 de julio de 1666, es más significativa, pues los inquisidores acudieron en cuerpo. El mayordomo de la semana, el marqués de La Guardia, salió de la sala para recibir al tribunal a la entrada del palacio, conduciéndolo hasta la emperatriz. El inquisidor más antiguo entró al frente, teniendo a su izquierda al marqués. Hizo tres reverencias a la emperatriz, permaneciendo algún tiempo inclinado y después pronunció palabras de agradecimiento en nombre del tribunal por las gracias concedidas por la Corona, reconociendo las obligaciones del tribunal, y deseó a la emperatriz el mejor de los viajes. La emperatriz no le dio la mano a besar y le dijo «yo estimo mucho». El inquisidor hizo tres reverencias y se colocó a la izquierda de la emperatriz, por debajo del virrey, y presentó entonces a los otros inquisidores, al fiscal y a los oficiales, indicando sus nombres y funciones. Salieron entonces de la sala en el orden inverso que habían seguido para su entrada. El alguacil mayor se presentó con la vara utilizada por Felipe IV en sus viajes a Cataluña en 1626 y 1632. En su salida del palacio, los inquisidores estuvieron acompañados por el marqués de La Guardia durante dos salas y, después, por el marqués de Povar[75]. No sabemos quién decidió que estas visitas se realizasen, si los inquisidores locales, el Consejo o el rey, si bien es probable que el Consejo, al menos, hubiese intervenido. Con todo, hay otros casos en el nivel central en los que el rey pide explícitamente la visita inquisitorial dentro del marco de representación de los consejos de la Monarquía. Por ejemplo, durante la visita del legado papal en 1626, un decreto real del 4 de julio impone a varios consejos y, concretamente, al de la Inquisición, la visita al legado por parte de tres de

[74] ***Ibidem,*** **fls. 386r-v.**

[75] **AHN, Inq., Libro 1226, fl. 533r-v.**

sus miembros[76]. En este caso, el desplazamiento de los representantes del «Santo Oficio» era del interés de la propia institución, pero también del interés del monarca.

Estos desplazamientos extraordinarios, rodeados de un cierto aparato que se pone de relieve a través de los medios de transporte, de la elección de la personalidad que recibe en la sala, del acompañamiento, del anuncio y de la posición atribuida en la sala, revisten mayor importancia cuando se trata de la persona del rey. Los tribunales de la Inquisición, tanto en España como en Portugal, de hecho, celebraban todos los momentos de fiesta más importantes para la familia real. El matrimonio de los reyes y el nacimiento de los príncipes se saludaban con luminarias en las fachadas de los palacios que servían de sedes a los tribunales[77]. La aclamación del rey contaba siempre con la presencia del inquisidor general, que en ocasiones podía asumir un papel de gran importancia, en función de la posición específica que ocupaba. Es éste el caso en Portugal del cardenal D. Enrique, inquisidor general, que tuvo un papel activo en la ceremonia de aclamación de su sobrino Sebastián I el 16 de junio de 1557. El cardenal colocó el cetro en la mano del rey, de tres años de edad, y prestó juramento ritual en su lugar y en lugar de la reina Dña. Catalina, viuda de Juan III, designada como regente del Reino, la cual había nombrado al cardenal como su procurador para el acto solemne[78]. Asimismo, en la ceremonia realizada en la catedral de Lisboa en 1621 para aclamar a Felipe IV, el virrey prestó juramento ante el misal que sostenía el inquisidor general D. Fernáo Martins Mascarenhas, miembro del Consejo de Estado[79]. Con todo, la posición del inquisidor general en estas ceremonias cambia con frecuencia, pues depende de las atribuciones de quien ejerce el cargo (que puede acumularlo junto a otras dignidades y funciones), así como de la posición que ocupa el resto de los intervinientes. El besamanos del rey, solicitado por el inquisidor general con ocasión de su cumpleaños o de algún otro acontecimiento celebrado por la familia real, es ya una ceremonia colectiva, en la que el responsable del «Santo Oficio» participa junto a los diputados del Consejo de la Inquisición, que acude constituido en tribunal. La etiqueta es semejante, en esta escala más elevada, a las ceremonias ya descritas en el caso de Murcia, en las que el inquisidor general es quien hace la reverencia y realiza el acto de besar la mano, profiriendo las palabras de sumisión

[76] **AHN, Inq., Libro 1279, fl. 52r.**

[77] **AHN, Inq., Libro 1278, fl. 97v.**

[78] ***Relacoes de Pero de Alcágova Cameiro, do tempo que ele e seu pai, Antonio Cameiro, serviram de secretarios (1515-1568),* edición de Ernesto de Campos de Andrade, Lisboa, Imprensa Nacional, 1937, pp. 432-437.**

[79] **BNM, Ms. 2436, fl. 88r-v.**

colocándose a continuación a la izquierda del rey, lugar desde el cual resenta a los consejeros y a los restantes ministros[80].

Las entradas regias suponen la participación de los inquisidores locales, lo que hace que los comportamientos sean bastante diferentes, n Valladolid, en 1598, el orden de precedencia en la ceremonia de jcepción del rey, fuera de la ciudad, seguía aún las tradiciones estalecidas durante las décadas anteriores, según las cuales el presidente 'e la Real Chancillería iba al frente, seguido por el oidor más antiguo, el inquisidor más antiguo, dos oidores presidentes de la sala, el segundo inquisidor, otros dos oidores, el tercer inquisidor y el resto de los oidores y alcaldes[81]. Las relaciones de etiqueta, por tanto, se desarrollaban entre el tribunal de la Inquisición y la Real Chancillería, si bien ra manifiesta la preeminencia de este último órgano. A menudo, la ompetición envolvía al gobierno de la ciudad u otras instituciones, orno la universidad. En el caso de la entrada de Felipe III en Evora, *n* 1619, por ejemplo, sabemos que el rey se alojó la víspera de la ntrada junto a la ciudad y que los inquisidores acudieron al lugar ara el besamanos. Esta ceremonia permitió distinguir el homenaje nquisitorial frente a la recepción organizada por la ciudad y, al ismo tiempo, el tribunal conseguía preceder a la universidad, ya que abía sido recibido por la mañana, mientras que la universidad sólo udo visitar al monarca por la tarde[82]. Los entierros de la familia real, onrados a través de ceremonias celebradas en toda España y designas como *honras reales,* eran quizás los momentos más importantes e representación y de conflicto de etiqueta, pues la aceptación de una sición subordinada, el abandono del lugar central de la celebración la realización de una ceremonia paralela de menor importancia se onsideraban como derrotas a la hora de defender un determinado *tatus.* En este sentido, el caso del tribunal de Calahorra/Logroño es ignificativo, pues, según un informe del Consejo de la Inquisición de 16 de mayo de 1624, durante las honras reales de Carlos V, de la princesa 'uaná, del príncipe D. Carlos y de la reina Isabel, los inquisidores se habían situado en la iglesia en el lado del Evangelio, teniendo detrás de ellos al corregidor y al gobierno de la ciudad, mientras que el fiscal del tribunal y los otros ministros se situaban en el lado de la Epístola. Después de la transferencia del tribunal a Logroño, las honras de la reina Ana ya se habían realizado con otra disposición, pasando el primer inquisidor a situarse a la derecha del corregidor, el segundo a la derecha del primero y el tercer inquisidor a la izquierda del corregidor, lo que colocaba a este último en la posición de mayor importan-

[80] **AHN, Inq., Libro 1275, fls. 155v-156r.**
[81] **AHN, Inq., Libro 500, fls 430r-431r.**
[82] **Joáo Baptista Lavanha, *op. cit.,* fl. 5r.**

cia. Durante las honras de Felipe II, los inquisidores aceptaron una posición aún más subordinada, en el lado de la Epístola, dejando el lado del Evangelio a las autoridades de la ciudad. Fue todavía peor, según el informe, durante las honras de la reina Margarita, ya que los inquisidores decidieron hacer una ceremonia separada en el convento de Santo Domingo[83]. Con todo, las posturas más duras de enfrentamiento con los otros poderes no parecen haber conducido al tribunal a los resultados que se pretendían. Es el caso del gran conflicto que enfrentó a los inquisidores de Sevilla y a la Real Audiencia durante las honras de Felipe II en 1598. A pesar de la etiqueta establecida para este tipo de ceremonia por cédula real del propio Felipe II en 1598, dadas las encendidas disputas que se suscitaron en torno a las honras de la reina Ana en 1580, los inquisidores decidieron abandonar sus lugares y excomulgar a los miembros de la Real Audiencia, debido a que los bancos que estaban reservados a éstos estaban cubiertos con un paño. El asunto acabó mal, pues los dos inquisidores fueron expulsados de la corte por el rey y el Consejo de la Inquisición tuvo que humillarse para pedir su rehabilitación[84].

Resulta muy difícil esbozar una trayectoria de la posición del «Santo Oficio» a partir de los ejemplos de etiqueta recogidos a lo largo de nuestro trabajo, de entre los cuales hemos citado los más significativos. El besamanos de la familia real es quizás la situación menos reveladora, pues los inquisidores no se confrontan con otros poderes en un mismo rito de interacción (sería necesario conocer mejor los lugares atribuidos a las otras instituciones de la Monarquía para establecer las diferencias). Las ceremonias de aclamación son asimismo equívocas a la hora de reconstruir la jerarquía en la posición ocupada por los diferentes organismos, ya que el *status* de los inquisidores generales varía en función de su origen y de la acumulación de cargos. Las entradas regias y las ceremonias de luto de la familia real, por el contrario, suministran informaciones preciosas sobre la posición relativa de los inquisidores en el contexto de las jerarquías locales. En dicho contexto, apreciamos una pérdida progresiva de prestigio a partir de la segunda mitad del siglo XVI en algunas ciudades, aunque sería necesario ampliar nuestra investigación para tener una idea más precisa de la situación global. Con todo, la posición del Consejo de la Inquisición en el marco de los grandes consejos de la Monarquía española se puede valorar, parcialmente y de forma superficial, a partir

[83] **AHN, Inq., Libro 1276, fls. 265v y 281v-282v.**

[84] **AHN, Inq., Libro 1229, fls. 219r-225r. El conflicto fue más complejo al estar involucrados los inquisidores junto al gobierno de la ciudad frente a la Real Audiencia, que pretendía la preeminencia en la ceremonia, situándose en un estrado como representantes del rey: *vd.* Javier Várela, *La muerte del rey. El ceremonial funerario de la monarquía española (1500-1885),* Madrid, Turner, 1990, p. 127.**

de la etiqueta de la grandes ceremonias de corte, sobre todo las honras de la familia real en la iglesia de San Jerónimo de Madrid. En tal situación, ciertamente muy particular, el Consejo de la Inquisición se sitúa en tercer lugar, después del Consejo Real y del Consejo de Aragón, antes del Consejo de Italia, del Consejo de Flandes, del Consejo de Indias, del Consejo de Hacienda y del Consejo de la Bula de Cruzada[85]. Aunque esta jerarquía se confirma por medio de un real decreto sobre precedencias en 1623[86], sería necesario comprobar si se mantiene en un período de larga duración y, sobre todo, en el ámbito de otras grandes ceremonias de la Monarquía.

Valorar la posición del «Santo Oficio» en el contexto institucional de las monarquías hispánicas plantea problemas complejos, ya que la institución podía reivindicar su condición de tribunal papal para sostener su autonomía relativa o para evitar una situación de inferioridad. Este rasgo se hace más visible en el caso portugués, especialmente en el período de anexión de la Corona por Castilla, entre 1580 y 1640, cuando el *Conselho Geral* decidió nombrar agentes en Madrid e investir a los principales ministros del rey como agentes suyos con el objeto de mantener una relación directa con la Corona, rechazando así toda subordinación a los gobernadores del Reino. En este sentido, el inquisidor general y el *Conselho* protestan en 1597 contra la celebración de una junta que debía tratar sobre los problemas del judaismo, convocada por los gobernadores. En su negativa a comparecer en la misma, alegan un vicio de etiqueta, pues entendían que los gobernadores no podían convocar una reunión en su palacio, ya que los inquisidores eran un tribunal del papa. Por otro lado, añadían que el precedente creado por el virrey cardenal Alberto no podía ser invocado en este caso, ya que, si él había reunido a los consejeros en su palacio, lo había hecho porque era también inquisidor general. El conflicto de etiqueta escondía, evidentemente, un conflicto político e institucional, pues la Inquisición no podía aceptar que se discutiese sobre un problema que era de su jurisdicción y que además justificaba en buena medida su existencia. En 1601, el rey dio la razón al tribunal portugués en este conflicto, aplazando así una discusión que sólo se retomaría después de 1620[87]. El único marco administrativo en el que la Inquisición se ponía en relación directa con las otras instituciones de la Corona eran las juntas establecidas con los tribunales civiles para resolver conflictos de jurisdicción. Según los casos que conocemos (sería necesario ampliar la investigación), las Inquisiciones hispánicas

[85] **Véase el plano de la iglesia para la ceremonia funeraria publicado por Javier Várela, *op. cit.*, gr. 16.**

[86] **AHN, Inq., Libro 1280, fl. 168r-v.**

[87] **ANTT, CGSO, Livro 88, doc. 11 y Livro 92, fl. 83r-v.**

consiguieron que se fijase el lugar de reunión en sus sedes, manteniendo así la preeminencia de sus miembros en la distribución de los asientos[88].

Las grandes ceremonias de la Iglesia cuentan asimismo con la participación de las instituciones de la Corona, a veces incluso con la presencia del rey o de la familia real. Es interesante observar que en estos casos la etiqueta mantiene el mismo orden (o un orden semejante) de precedencia entre los consejos de la Monarquía española (el Consejo Real ocupa el lugar más destacado, seguido por el Consejo de Aragón, el Consejo de la Inquisición y el Consejo de Indias). Este orden se respeta en la procesión del *Corpus Christi,* una de las celebraciones más importantes del calendario cristiano, así como en el caso de la beatificación de San Isidro, patrono de la ciudad de Madrid, realizada el 15 de mayo de 1620[89]. En cuanto a los tribunales de distrito, su participación en las fiestas religiosas locales se realiza generalmente con la construcción de un altar delante del palacio del «Santo Oficio», punto de paso de la procesión, que se para ante el mismo, momento en el que se canta un salmo y tiene lugar el intercambio de reverencias entre el cabildo de la catedral y los inquisidores, reunidos en cuerpo[90]. La participación directa de los tribunales en las procesiones y en las ceremonias realizadas en la catedral suscita a menudo problemas de etiqueta con el cabildo (si los canónigos dan la espalda a los inquisidores, si hay otras personas entre los canónigos y los inquisidores, si éstos son colocados en el lado de la Epístola, etc.)[91]. Los conflictos de etiqueta en los desplazamientos de los inquisidores para asistir a una misa en una iglesia tienen que ver con su posición dentro de la misma (del lado de la Epístola o del lado del Evangelio), con la dignidad de los asientos (bancos o sillas, con almohadillas o sin ellas) y con la precedencia que se les atribuye en los principales momentos litúrgicos (el beso del misal antes del canto del Evangelio, la reverencia del predicador y el beso de la paz)[92].

El entierro de los inquisidores generales es la última ceremonia que hemos incluido en nuestro trabajo. Al contrario del resto de las ceremonias analizadas, ésta se realiza bajo el control del Consejo de

[88] AHN, Inq., Libro 1280, fl. 185r (caso de Valencia, regulado en 1609) y ANTT, CGSO, Livro 346, fl. 42r (relación sobre una junta en Lisboa en 1716).

[89] AHN, Inq., Libro 1275, fls. 182r-v y 192r-v.

[90] AHN, Inq., Libro 1278, fls. 226v-227r (caso de Murcia, 1671, procesión del *Corpus Christi).*

[91] AHN, Inq., Libro 1266, fls. 137r-140v y Libro 1280, fl. 206r (varias quejas del tribunal de Toledo sobre la participación en la procesión del *Corpus Christi* en 1592, 1620, 1654, 1658 y 1661).

[92] AHN, Inq., Libro 1275, fl. lOv; Libro 1276, fls. 143r, 201r y 139r; Libro 1278, fls. 339v-340r; Libro 1280, fl. 15v.

la Inquisición, pero no es tan sólo expresión del capital de estima granjeado por la institución, sino que interviene asimismo el prestigio de la personalidad en cuestión. Cuando el inquisidor general moría en España, el procedimiento era generalmente el siguiente: el Consejo debía reunirse inmediatamente e informar al rey; el cuerpo se colocaba en la antecámara del palacio, bajo un baldaquino, vestido con el hábito pontifical; los miembros del Consejo de la Inquisición y del consejo Real velaban el cuerpo, los cuales debían en conjunto transportar la urna (3+3), por la noche, hasta la iglesia; por último, los grandes de la corte asistían a la misa por su alma[93]. Esta estructura del rito funerario de los inquisidores generales se reprodujo a lo largo del siglo XVII, pues hay datos precisos al respecto desde 1618, en el caso de Bernardo de Sandoval y Rojas, hasta 1665, en el caso de Diego de Arce y Reinoso. En el entierro de este último estuvieron presentes durante la misa los sobrinos del fallecido, Fernando de Arce, del Consejo de Órdenes, Juan y Diego de Morales, caballeros de Alcántara, asistidos por el duque de Medina de las Torres, sumiller de corps del rey, camarero mayor, del Consejo de Estado y presidente del Consejo de Italia[94]. Aún así, los entierros de los inquisidores generales con el tiempo tienden a perder su brillo. En el caso, por ejemplo, de las ceremonias de Diego Sarmiento de Valladares, en 1695, los consejeros de la Inquisición se quejan de la ausencia total de los miembros del Consejo de Estado e incluso del condestable de Castilla, nombrado como albacea testamentario por el fallecido (la urna fue transportada sólo por los consejeros de la Inquisición). Es necesario recordar que Sarmiento de Valladares había sido obispo de Oviedo y de Palencia, presidente del Consejo de Castilla y gobernador de los reinos durante la minoría de Carlos II, acumulando al cargo de inquisidor general el de miembro del Consejo de Estado en el momento de su muerte[95].

Este trabajo, aunque todavía bastante fragmentario, nos muestra la capacidad de la Inquisición para afirmarse como una gran institución de las monarquías hispánicas en el contexto de los principales ritos de la Corona y de la Iglesia. El «Santo Oficio» disputó su posición en los lugares periféricos frente a la Audiencia Real, la Real Cnancillería (en el caso portugués, frente a los corregidores y las universidades de Coímbra y Evora), el gobierno de la ciudad y el cabildo de la catedral. La defendió asimismo en el interior de la sociedad cortesana frente a los consejos de la Monarquía. Los tribunales desarrollaron una política prudente, rechazando sistemáticamente las situaciones de inferiori-

[93] **AHN, Inq., Libro 1275, fl. 149r-v.**
[94] **AHN, Inq., Libro 500, fl. 16r-v.**
[95] ***Ibidem,* fls. 6r y 16v-17r.**

dad y limitando los ritos de interacción potencialmente desfavorables a los inquisidores; política que explica, en último término, la fama de comportamiento reservado y distanciado de los tribunales señalada por el abad Gordillo y retomada por Domínguez Ortiz[96]. El «Santo Oficio» se concentró en las grandes ceremonias, en las que podía obtener el apoyo del rey y mantener la «tradición» de un *status* construido sobre un doble juego disputado simultáneamente en el ámbito de la Corona y en el de la Curia romana. La conservación del tercer lugar en la jerarquía de los consejos de la Monarquía española, después del Consejo de Estado y del Consejo de Aragón, muestra la rentabilidad de tales *inversiones,* que esconden, desde el punto de vista ceremonial, la pérdida progresiva de importancia política e institucional de la Inquisición española tras el reinado de Felipe III. Evidentemente, se asiste a una erosión de la posición ritual de la Inquisición a lo largo del siglo xvn, aunque la posición alcanzada en las principales ceremonias se mantiene hasta el siglo xvra.

[96] **José María Montero de Espinosa, *Relación histórica de la judería de Sevilla* (ca. 1820), Sevilla, 1978, p. 49 y Antonio Domínguez Ortiz, *Autos de la Inquisición de Sevilla (siglo XVII),* Sevilla, Publicaciones del Ayuntamiento, 1981, p. 10.**

LA INVESTIDURA

El nombramiento de los funcionarios de los tribunales inquisitoria- es en los diferentes niveles de la organización nos permite comprender mejor la distribución interna del poder. Nos interesa conocer quién tiene capacidad para nombrar a los diferentes tipos de agentes, cuáles son los ritos que consagran su nombramiento, cuáles las formas de juramento de fidelidad y de secreto sobre la actividad futura de cada uno de ellos y quién tiene el poder para exonerarlos, suspenderlos, sustituirlos o trasladarlos. Otra vertiente de este estudio tiene que ver con el efecto exterior de la investidura inquisitorial, es decir, con la medida en la que el nombramiento de los inquisidores (o de otros funcionarios) representa un capital simbólico rentable a la hora de futuras promociones en la carrera profesional de los agentes y, concretamente, en la carrera eclesiástica. Además, nos interesa conocer el *status* de los miembros civiles de las Inquisiciones, en concreto de los familiares, con el objeto de poder conocer mejor cuáles fueron los usos sociales de los tribunales, es decir, de qué forma el «Santo Oficio» fue utilizado por ciertos grupos sociales para su promoción o por determinadas familias o redes de intereses para extender la superficie social que ocupaban.

CARGOS SUPERIORES

El órgano de la Inquisición romana sobre el que disponemos de ienor información es justamente la Congregación de cardenales. El ombramiento papal es de sobra conocido, pero las formas de juramento, los mecanismos de promoción y el peso de la Congregación en el campo de poder de la Curia romana son problemas ignorados o

insuficientemente estudiados. Con todo, cuando se hace referencia al poder de la Congregación, a menudo se hace en función del importante papel que desempeñaba en el control del comportamiento y de las creencias de las gentes y, sobre todo, en la vigilancia del clero y de la jerarquía eclesiástica. En realidad, los cardenales de la *Sacra Congregazione* funcionaron en ocasiones como un grupo de presión que tomaba decisiones arriesgadas, sobre todo contra sus colegas, sin que los papas fuesen informados de tales decisiones (es el caso de las primeras investigaciones contra los cardenales Contarini, Pole y Morone, que escaparon al control de Paulo III)[1]. El caso más evidente es el del cardenal Morone, excluido de la elección papal en 1555 debido a la actitud del cardenal Carpi, que difundió en el seno del cónclave documentos secretos de su proceso. Aunque Morone fue declarado inocente al concluirse dicho proceso en 1560, su condición de decano del *Sacro Collegio* y la consideración que de él se tenía como miembro con mayor prestigio de la Iglesia, debido a su actividad en el concilio de Trento, no fueron suficientes para obtener la tiara papal en el cónclave de 1565-1566, en el que, de nuevo, era el candidato con mayores posibilidades. La infamia de su proceso inquisitorial la invocó insistentemente el cardenal Alessandrino, de la Congregación del «Santo Oficio», el mismo que sería elegido papa Pío V al final del cónclave. Parece que esta práctica de hacer circular en el *Sacro Collegio* documentos que comprometían a los candidatos más fuertes del «partido imperial» (sobre todo, los «espirituales») se estableció después del cónclave de 1549[2]. La Congregación de la Inquisición tenía entonces un poder decisivo en la elección de los candidatos a la tiara papal. La producción y la administración de las informaciones «secretas» permitía alejar candidatos «sospechosos» que no pertenecían a la misma red de fidelidades. Por otro lado, la Congregación consiguió colocar en diversas ocasiones a sus miembros más activos a la cabeza de la Iglesia. Tan sólo en la segunda mitad del siglo XVI, tres de los papas elegidos habían sido inquisidores: Giovanni Pietro Carafa, uno de los instigadores de la reforma de la Inquisición romana a partir de la década de 1520-1530 y uno de los cardenales nombrados para la nueva Congregación del «Santo Oficio» en 1542, fue elegido en 1555, tomando el nombre de Paulo IV; Michele Ghislieri, comisario y después cardenal de la

[1] **Massimo Firpo y Dario Marcano, «Il primo processo inquisitoriale contro il cardinal Giovanni Morone (1552-1553)», *Rivista Storica Italiana,* XCIII, 1981, pp. 71-142.**

[2] **Massimo Firpo, *// processo inquisitoriale di cardinal Giovanni Morone. Edizione critica,* vol. I, *// compendium,* Roma, Istituto Storico Italiano per l'Età Moderna e Contemporanea, 1981, pp. 59 y ss.; *id.,* «Filipo II, Paolo IV e il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone», *Rivista Storica Italiana,* XCV, 1983, pp. 5-62.**

Congregación, fue elegido en 1566 (Pío V); y Felice Peretti, último inquisidor franciscano en Venecia en la década de 1550-1560, fue elegido en 1585 (Sixto V). Los comisarios de la Congregación, que tenían un papel clave en la organización de los servicios, aunque con una posición subordinada con respecto a los cardenales, obtuvieron asimismo promociones rápidas en la jerarquía. Entre 1542 y 1820, hubo 36 comisarios, de los cuales, 12 fueron nombrados obispos y 6 cardenales, lo que, por sí sólo, muestra el interés de este oficio. Con todo, es necesario distinguir aquellas épocas en las que el cargo es más rentable. Los nombramientos de obispos desaparecen después de 1620, lo que indica que las promociones se concentraron en el primer período de funcionamiento de la Congregación (12 obispos nombrados entre 17 comisarios, que abandonan generalmente su puesto para asumir la nueva dignidad)[3]. Cabe pensar que con el tiempo disminuyó el valor del cargo de comisario o bien que la Congregación del «Santo Oficio» perdió el peso específico adquirido durante las primeras décadas de construcción de la Contrarreforma. Se trata, sin embargo, de cuestiones que sólo podrán ser contestadas después de un análisis más profundo del problema.

Los órganos superiores de los tribunales de la Inquisición en España y en Portugal se integraban en un contexto político e institucional muy diferente. La investidura del inquisidor general es reveladora del carácter mixto de los tribunales hispánicos, así como de la distancia en relación a la fuente del poder delegado, el papa. Reconstruyamos, pues, las etapas establecidas por el rito español. En primer lugar, el Consejo debía informar al rey de la muerte del inquisidor general el mismo día que ésta se producía. A continuación, el rey comunicaba al decano del Consejo, por decreto, el nombre del nuevo inquisidor general, al mismo tiempo que expedía una carta al embajador en Roma pidiéndole que obtuviese el breve de nombramiento necesario. Cuando el breve llegaba, el rey ordenaba su reconocimiento por el fiscal del Consejo Real, enviaba a continuación una carta al Consejo de la Suprema y al secretariado del Real Patronato pidiéndoles que recibiesen el breve (el decano del Consejo debía besarlo y colocárselo sobre la cabeza, declarando obedecer lo que se ordenaba en el mismo en nombre del Consejo). El secretario del Consejo debía ir entonces a besar la mano al inquisidor general nombrado, dándole la noticia de la aceptación y pidiéndole que fijase una fecha para tomar posesión del cargo. Decididos el día y la hora, el secretario advertía a los consejeros que estuviesen presentes en la ceremonia y,

[3] **Innocentius Taurisano, O.P., «Series chronologica commissariorum S. Romanae Inquisitionis ab anno 1542 ad annum 1916», en *Hierarchia Ordinis Praedicatorum,* Roma, Un. Typ. Manuzio, 1916, pp. 67-78.**

en concreto, a los dos miembros del Consejo de Castilla que pertenecían al Consejo de la Inquisición. El día previsto, el inquisidor general llegaba al palacio con birrete, capa y esclavina, acompañado por su familia, que lo precedía. En la estancia anterior a la antecámara, el secretario más antiguo salía a recibir al nuevo inquisidor general, conduciéndolo hasta la sala de los «estados», donde se sentaban los consejeros, secretarios y relatores. El inquisidor general entraba por la primera puerta y se descubría, al mismo tiempo que todos los presentes se levantaban y permanecían en pie delante de los asientos con las cabezas también descubiertas. El inquisidor general se dirigía al baldaquino (que indicaba su lugar en la mesa), saludaba a los presentes, que le devolvían el saludo, se inclinaba ante la cruz y, una vez frente a su asiento, pedía el respeto de todos y anunciaba que Su Santidad lo había nombrado inquisidor general. Después pedía al secretario el breve, que tocaba al mismo tiempo que hacía una genuflexión. El secretario lo leía frente a todos los asistentes, que permanecían en pie y se ponían los birretes tras la lectura del nombre del papa. Finalmente, el secretario devolvía el breve al inquisidor general, quien lo besaba y se lo colocaba sobre la cabeza, declarando aceptar la jurisdicción que se le atribuía y todo lo que el papa le ordenaba (de nuevo todos los que allí estaban se descubrían). Los presentes en la sala se sentaban, se cubrían la cabeza y el inquisidor general tocaba la campanilla para que los porteros abriesen la sala de los convidados. El inquisidor general hacía entonces un discurso al Consejo, en el que reconocía la gracia que le había sido concedida por el rey y por el papa, hablaba de sus intenciones, de sus deberes y de los deberes del Consejo; discurso al que respondía el decano del propio Consejo. El inquisidor general tocaba de nuevo la campanilla, los relatores salían y él comenzaba a distribuir gracias según los usos (nombramiento del secretario de su cámara, perdones diversos, gratificaciones para los miembros del Consejo, etc.). Finalmente, se levantaba y, después de él, todos los consejeros, que se organizaban en dos filas por orden de antigüedad. El inquisidor general pasaba entonces a la sala de recepciones, donde los consejeros entraban a visitarlo, siempre por orden. Al final de la visita, el inquisidor general los acompañaba hasta la puerta de la sala, donde se despedía de ellos, comenzando por el de mayor antigüedad y acabando por el más reciente. Los ministros y oficiales del Consejo entraban entonces en la sala de recepciones para besar la mano del inquisidor general a medida el secretario más antiguo anunciaba sus nombres. Terminada esta ceremonia en el palacio, el inquisidor general pedía audiencia al rey para besarle la mano, escribía al papa para participarle su aceptación y enviaba una carta a los tribunales de distrito en la que les informaba de su toma de posesión del cargo, confirmaba a los inquisidores y ministros en sus pues-

etrato de Fernando Niño de Guevara, cardenal, arzobispo de Sevilla e inquisidor eneral (entre 1599 y 1600), pintado por El Greco hacia 1600 y conservado en el 'etropolitan Museum de Nueva York. Es un caso típico de investidura y renunia del cargo por imposición del rey en un momento turbulento para las quisiciones española y portuguesa. Independientemente de los aspectos politis que rodean la vida del cardenal, no hay dudas acerca de la «modernidad» de postura en la que se le representa, acentuada por el hecho de haberse hecho tratar con lentes. *Vd.* el estudio de Michael Scholz-Hansel, *El Greco. Der rossinquisitor. Neues Licht auf die Schwarze Legende,* Frankfurt, Fischer, 1991.

s y pedía una lista de funcionarios, supernumerarios y de puestos vacantes[4].

El relato que hemos tratado de resumir aquí data de finales del siglo xvn y nos muestra el rito de investidura del inquisidor general en u mayor complejidad (las notas al margen nos informan de que los rasos esenciales del rito fueron observados por Sotomayor, Arce, Nithard, alladares y Rocaberti, es decir, desde 1632). En el mismo se puede apreciar una cierta especialización ceremonial de los espacios interiores del palacio, la complicación de la etiqueta en la sala de los estados, el mimetismo con las prácticas jurídicas consagradas en las más altas esferas (el perdón, el nombramiento y la gratificación que acompañan a la investidura) y la trasferencia de las formas de reverencia consagradas por la Corona y por la jerarquía eclesiástica, como en el caso del besamanos, cuyos orígenes medievales en el ritual hispano de

[4] **AHN, Inq., Libro 500, fls. 13r-16r.**

vasallaje son bien conocidos[5]. La reciprocidad de los gestos es visible en las formas de reverencia y de salutación, pero en los momentos clave (entrada, visita, presentación de homenaje y besamanos) se pone de relieve la asimetría, es decir, la desigualdad en el *status y* la superioridad del inquisidor general. Es necesario, con todo, volver atrás en el tiempo para comprender mejor la extraordinaria complejidad de la ceremonia desarrollada a lo largo del siglo xvn.

A principios del siglo xvi existe aún la preocupación de cómo hacer público el nombramiento del nuevo inquisidor general. En 1507, Francisco Jiménez de Cisneros, arzobispo de Toledo, mandó fijar una provisión con el anuncio de su nombramiento en las puertas de la catedral de Sevilla y de Toledo[6]. En 1547, el rito de aceptación del nombramiento de Fernando Valdés se hizo en sus casas, en presencia de tres consejeros, del fiscal, de un relator y de dos secretarios del Consejo. Tras la lectura del breve, Valdés lo besó y se lo colocó sobre la cabeza, declarando que lo aceptaba y comprometiéndose a obedecer todo lo que en el mismo se ordenaba[7]. La ceremonia de investidura de Diego de Espinosa, en 1566, es en todo semejante a la anterior, con la presencia añadida del receptor y del alguacil mayor[8]. En 1619, encontramos una carta enviada por el nuevo inquisidor general al Consejo, en la que aquél subraya la gracia que le había sido concedida por el rey: «Su Magestad fue servido de nombrarnos a nuestro muy santo padre Paulo Quinto por Inquisidor General y Su Beatitud a tenido por bien probeerme para tan santo ministerio»[9]. En esa época, por otro lado, se había establecido ya la tradición de que el rey enviase una carta al Consejo en la que pedía la ejecución del breve, acentuando el hecho de que se trataba de su elección y de su voluntad. En una carta expedida en 1627, Felipe IV afirmaba: «nombré para el dicho cargo al muy reverendo en Christo padre cardenal Don Antonio Zapata de mi consejo de estado»[10]. El rito de aceptación, en un siglo, pasó de una ceremonia restringida en la casa del nuevo inquisidor a una ceremonia rodeada de pompa en la sede de la Inquisición, en presencia de decenas de personas y seguida de otras ceremonias significativas, como el besamanos al rey por parte del nuevo inquisidor general, a modo de homenaje y de agradecimiento.

[5] **Hilda Grassotti, *Las instituciones feudo-vasalláticas en León y Castilla,* tomo I, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1969, pp. 141-162; Jacques Le Goff, «Le rituel symbolique de vassalité», en *Pour une autre Moyen Âge,* Paris, Gallimard, 1977.**

[6] **AHN, Inq., Libro 1279, fi. 132r.**

[7] ***Ibidem,* fl. 179r.**

[8] **AHN, Inq., Libro 1232, fl. 71r.**

[9] **AHN, Inq., Libro 1233, fis. 74v-75r.**

[10] **AHN, Inq., Libro 1279, fis. 53v-54r.**

La investidura del inquisidor general asume así un nuevo significado, pues su *status* se afirma a través de una ceremonia de prestigio en la propia sede del tribunal, que transcurre en las instalaciones de trabajo del Consejo y en las instalaciones privadas del inquisidor general. Por otro lado, esta ceremonia es una forma de expresión de la jerarquía de los miembros y funcionarios del Consejo y, al mismo tiempo, de la fuente de poder, que se representa simbólicamente por medio de los nombramientos, los perdones y las gratificaciones rituales. Sin embargo, desde el principio, el elemento que se mantiene inalterable en el rito de investidura es el de la aceptación del breve por parte del nuevo inquisidor general, quien besa el documento, se lo coloca sobre la cabeza descubierta y declara aceptarlo, obedeciendo su contenido (el ceremonial se complica con la introducción de determinadas formas, como tocar el documento antes de su lectura y la genuflexión en señal de reverencia, al mismo tiempo que el decano del Consejo comienza a imitar los gestos de obediencia al breve). Es posible apreciar en esto una continuidad de los gestos de vasallaje adaptados a una situación en la que quien propone y quien delega los poderes no están presentes. Así, besar el documento simboliza el contrato de fidelidad y su colocación sobre la cabeza, la sujeción y la obediencia. Este último gesto, con todo, requiere algunas aclaraciones que nos llevan a tratar el problema de las representaciones seculares de la «mano de Dios». El gesto, de hecho, sustituye en cierta forma a la imposición de manos del superior que consagra al investido (como hace el obispo en el rito de la ordenación de los sacerdotes), un gesto de agregación que define al mismo tiempo las relaciones verticales de solidaridad[11].

La investidura del inquisidor general asume un lugar cada vez más importante en el sistema ritual del tribunal. Con todo, es necesario que fijemos también nuestra atención sobre los efectos exteriores de esta ceremonia, con el objeto de saber en qué medida el cargo suponía realmente un aumento del capital simbólico de las personas nombradas y un instrumento en las estrategias de poder en las que se veían involucradas. En este sentido, la visión más negativa para el caso español es la de Miguel Aviles Fernández, que subraya el hecho de que el nombramiento de los inquisidores generales, en ciertos casos (Manrique, Tavera, Loaísa y Valdés), tuvo lugar en un período de decadencia de sus carreras, después de haber desempeñado funciones más importantes, como las de presidente de otros consejos de la

[11] ***Vd.*** **Giuseppe Cocchiara, *// linguaggio del gesto* (1.* ed. 1932), Palermo, Sellerio, 1977, sobre todo, pp. 57-62; Jean-Claude Schmitt, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval,* Paris, Gallimard, 1990, pp. 93-133 *(vd.* encuademación del siglo ix-gr. XXV).**

Monarquía y, en concreto, el Consejo Real. Los argumentos de Aviles son inteligentes, pues se construyen sobre la base del aforismo eclesiástico *non removeatur, sed promoveatur,* aunque el propio autor reconoce que es necesario matizar el análisis del generalato inquisitorial. Los otros casos que refiere para los siglos xv y xvi muestran que el cargo, por el contrario, funcionó como trampolín a la hora de desarrollar carreras personales[12]. Incluso en los casos mencionados, hemos de ser más prudentes, ya que es necesario ampliar el campo de análisis a los grupos interesados en la ocupación y en la gestión estratégica de los cargos superiores de la Monarquía, pues sabemos cómo la función de inquisidor general podía suponer un triunfo añadido en los conflictos de poder entre los bandos presentes en la corte. Por otro lado, la importancia política del cargo se hace patente en la extrema vulnerabilidad de los personajes elegidos a los cambios que se producen en el campo del poder. De hecho, de los 45 inquisidores generales españoles nombrados entre 1483 y 1818, 16 tuvieron que dimitir, única manera de alejar a un personaje incómodo de un lugar clave. Teóricamente el inquisidor general era investido para toda la vida, pudiendo tan sólo ser sustituido por el papa. Desde el principio, sin embargo, la dimisión se concibió como una solución *(v.g.:* el segundo inquisidor general, Diego Deza, al que se le obligó a presentar la dimisión en 1507). Los casos más significativos, pues suponen una modificación de la relación de fuerzas políticas, son los del arzobispo Fernando Valdés en 1566, Fr. Luis de Aliaga en 1621, Juan Everardo Nithard en 1669 y Baltasar de Mendoza y Sandoval en 1705°. Finalmente, es necesario encuadrar a los inquisidores generales en su respectivo contexto social. Generalmente, en los siglos xvi y xvii, proceden del grupo de la nobleza, sobre todo a partir del nombramiento de Alonso Manrique en 1523, sin embargo, a lo largo del siglo xvm se aprecia una disminución en la «calidad» social de los inquisidores generales. En su mayoría, éstos son clérigos seculares (tan sólo siete pertenecen a órdenes religiosas, entre los cuales, seis son dominicos y uno es franciscano), casi todos son obispos o arzobispos, apreciándose en el siglo xvi una cierta alternancia entre los arzobispos de Toledo y Sevilla a la hora de ocupar el cargo, a la que sigue una pérdida de status en los siglos xvii y xvm. Por otro lado, casi todos son miembros del Consejo de Estado, si bien el acceso al cargo de presidente

[12] **Miguel Aviles Fernández, «Los inquisidores generales: estudio del alto funcionaríado inquisitorial en los siglos xv y xvn», *Ifigea,* I, 1984, pp. 77-96.**

" *Vd.* Joaquín Pérez Villanueva, en la obra que dirige con Bartolomé Escandell Bonet, *Historia de la Inquisición en España y América,* vol. I, *El conocimiento científico y el proceso histórico de la Inquisición (1478-1834),* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1984, pp. 1028-1035.

del mismo sólo se produce en el siglo xvi (así como en el caso de regente o de gobernador)[14].

La investidura de inquisidores generales en Portugal sigue, en general, el modelo español. El rito de aceptación de la bula de fundación de 1536 *(vd.* cap. «La fundación») contiene elementos idénticos los ritos de investidura españoles que se reproducen en las ceremonias posteriores. La evolución del rito presenta las mismas características de paso de una pequeña ceremonia privada en la residencia del nuevo inquisidor general a una ceremonia de gran impacto en la sede del tribunal, donde se acentúan simbólicamente los lazos de solidariad de cuerpo y de diferenciación jerárquica. Con todo, no hemos encontrado una descripción tan detallada del ceremonial que nos haya permitido comparar, en el transcurso de los mismos períodos, la complejidad relativa alcanzada por el rito en ambos reinos. Aún así, cabe señalar algunas diferencias. A comienzos del siglo xvn. es el Consejo el que se encarga de dar la noticia del nombramiento del nuevo inquisidor general a los tribunales de distrito, los cuales deben a continuación escribir una carta de salutación al recién llegado, agradeciéndole el hecho de haber aceptado las funciones de gobierno y de protección el «Santo Oficio» y de sus ministros (sic). En dicha carta, se insistía e forma explícita en este último aspecto, que resultaba de interés nediato, pues incidía sobre la promoción profesional de los agentes, obre la que el inquisidor general debía velar. En una carta del 16 de ébrero de 1602, los inquisidores de Coímbra saludan al nuevo inquiidor general, D. Alexandre de Braganca, y expresan su deseo de que ejerza su cargo por muchos años «para gloria de Dios y defensa de su fe y bien de sus ministros [...] confiando que por medio de V.S. sus trabajos serán premiados»[15].

Con todo, la verdadera diferencia entre las dos Inquisiciones, en este ámbito, no es de orden ritual. Tiene que ver, por una parte, con el origen social de los inquisidores generales, aún más elevado en Portugal que en España; y, por otra, con el grado de implicación política de los mismos, también más importante en el caso portugués. El primer inquisidor general fue el franciscano D. Diogo da Silva, obispo de Ceuta y confesor del rey Juan III, que ejerció nominalmente las funciones de inquisidor general durante tres años (1536-1539) hasta su dimisión por alegados motivos de salud, siendo sustituido por el hermano del rey, el infante D. Enrique (en esa época, ya arzobispo de Braga, futuro arzobispo de Evora y de Lisboa, legado papal, cardenal,

[14] **Teresa Sánchez Rivilla, «Sociología de Inquisidores Generales y Consejeros», en Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet (eds.), *op. cit.,* vol. II, *Las estructuras del Santo Oficio,* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, pp. 715-722.**

[15] **ANTT, CGSO, Livro 95, doc. 59.**

regente del Reino entre 1563 y 1568 y rey entre 1578 y 1580)[16]. D. Enrique fue, en la práctica, el primer inquisidor general, responsable del establecimiento de los tribunales de distrito, de las primeras instrucciones y reglamentos, así como de la primera estructuración de los órganos de control. Además, mantuvo sus funciones de inquisidor general hasta 1579, formando a las dos primeras generaciones de funcionarios del tribunal. Su peso político, tanto en el ámbito de la Iglesia como del Estado, que él mismo fue aumentando a lo largo de su vida, le permitió implantar la Inquisición sin grandes conflictos jurisdiccionales con los obispos. Al final de su vida, el tribunal era ya un órgano estable e implantado en la vida cotidiana del Reino.

El cardenal D. Enrique no es el único caso de investidura de miembros de la familia real al frente de la Inquisición. El archiduque Alberto, virrey de Portugal bajo Felipe **n,** hijo del emperador Maximiliano, acumuló sus funciones políticas con las de inquisidor general; D. Alexandre de Braganca, hijo de los duques de Braganca y descendiente de los reyes portugueses, fue nombrado inquisidor general en 1602; D. Afonso, hijo del rey Juan IV, habría sido elegido para el cargo de inquisidor general hacia 1653, sin que obtuviese la confirmación papal antes de acceder, él mismo, al trono[17]; D. José de Braganca, hermano bastardo del rey José I, fue inquisidor general durante un corto período, entre 1758 y 1760, fecha en que tuvo que exiliarse por motivos políticos. Otros inquisidores salieron de la primera nobleza del Reino. D. Jorge de Almeida, arzobispo de Lisboa, nombrado inquisidor general en 1578, era hijo del capitán de Sofala; D. Francisco de Castro, obispo de Guarda, nombrado inquisidor general en 1630, era nieto del virrey de India, D. Joáo de Castro; D. Pedro de Lencastre poseía el título de duque de Aveiro cuando fue nombrado inquisidor general en 1671; el cargo pasó a continuación a ser ocupado por sus familiares, D. Veríssimo de Lencastre, arzobispo de Braga (nombrado inquisidor general en 1676) y D. José de Lencastre, obispo de Leiría (nombrado inquisidor general en 1693); D. Joáo Cosme da Cunha, arzobispo de Evora, gobernador de las justicias y miembro del Consejo de Estado, era hijo de los Condes de Sao Vicente (fue nombrado inquisidor general en 1770).

Casi todos los inquisidores generales portugueses eran ya obispos en el momento de su nombramiento, algunos fueron promovidos al

[16] **Francisco Bethencourt, «Henri, Cardinal», en R. Aubert, *Dictionnaire d'Histoire et Géographie Ecclésiastique,* fase. 136, vol. XXIII, París, Letouzay et Ané, 1990, cois. 1207-1213.**

[17] **Fr. Pedro Monteiro, «Catálogo dos deputados do Conselho Geral da Santa Inquisifáo», en *Collecam dos documentos, estatutos e memorias da Academia Real da Historia Portuguesa,* vol. I, Lisboa, Pascoal da Sylva, 1721 (no hemos podido encontrar otros datos que confirmen esta información).**

cardenalato y a menudo ejercían cargos políticos de mayor importancia. Aparte de casos bien conocidos como los del cardenal D. Enrique y el archiduque Alberto, D. Jorge de Almeida, por ejemplo, fue uno de los gobernadores del Reino nombrados por el cardenal D. Enrique antes de morir en 1580, D. Pedro de Castilho fue en dos ocasiones nombrado virrey (en 1605-1608 y en 1612-1613), el cardenal D. Nuno da Cunha, inquisidor general entre 1707 y 1750, era miembro del Consejo de Estado e idénticas funciones desempeñó D. Inácio de Sao Caetano, nombrado inquisidor general en 1787[18]. Si se compara la acumulación de cargos entre los inquisidores generales de las dos Monarquías ibéricas, sobre todo en lo que a la participación en los consejos y en los grandes tribunales del Estado se refiere, la implicación política de los inquisidores generales portugueses es aún mayor que la de sus colegas españoles. Para un total de veinte dignatarios, catorce ejercieron funciones políticas y administrativas en la Monarquía portuguesa, mientras que en España la relación es de diecisiete en un universo de treinta inquisidores generales, nombrados entre 1483 y 1717[19].

Otra diferencia entre Portugal y España en relación con los inquisidores generales es que, en el primer caso, se registran menos dimisiones impuestas por el rey, lo que puede querer decir que los inquisidores generales portugueses consiguieron gozar de un poder político más importante y autónomo. Además de la dimisión del primer inquisidor general, que nunca ha sido esclarecida (veremos que nunca ejerció realmente el cargo), las únicas dimisiones que se producen tienen lugar durante el período de unificación de la Corona con Castilla y en el período de gobierno de Pombal. Así, el inquisidor general D. Antonio Matos de Noronha, nombrado en 1596, dejó de ejercer el cargo de forma regular en 1598; su sucesor, D. Jorge de Almeida, elegido por el rey en 1600, nunca fue confirmado por el papa y no llegó a tomar posesión del cargo, siendo sustituido por D. Alexandre de Bragan?a en 1602. Este ejerció sus funciones durante al menos un año, hasta su promoción al arzobispado de Evora en octubre de 1603[20]. A continuación,

[18] **Estas informaciones forman parte de una base de datos que hemos organizado sobre todos los magistrados de la Inquisición portuguesa. Los documentos sobre el nombramiento y la toma de posesión de los inquisidores generales se conservan en el ANTT, CGSO, Livros 136 y 137.**

[19] **Para el caso español hemos utilizado la lista de los inquisidores generales y miembros del Consejo elaborada por José Martínez Millán y Teresa Sánchez Rivilla, «El consejo de la Inquisición (1483-1700)», *Hispania Sacra,* XXXVI, 73, 1984, pp. 71-193 (infelizmente, como el título indica, la lista concluye a finales del siglo XVII).**

[20] ***Vd.* Joaquim Romero Magalháes, «Em busca dos tempos da Inquisicáo (1573-1615)», *Revista de Historia das Ideias,* 9, 1987, pp. 191-228. Otros elementos se pueden recoger en la correspondencia entre los inquisidores generales, el *Conselho Geral* y la corte de Madrid; ANTT, CGSO, Livro 92, fls. 83r-86v, 116r-118r, 122v-124v, 130r, 170r, 172r-173v.**

todos los inquisidores generales mueren en el ejercicio de sus funciones, a excepción del caso ya referido del hermano bastardo del rey José I, forzado a dimitir en 1760. El episodio más ilustrativo del poder de los inquisidores generales es el de D. Francisco de Castro, quien gobernó el tribunal entre 1630 y 1653, habiendo sobrevivido a la restauración de la independencia del Reino en 1640. Castro, de hecho, pertenecía al «partido español», siendo detenido en 1641 junto al arzobispo de Braga, el marqués de Vila Real, el conde de Caminha y el conde de Armamar bajo la acusación de conspiración. No sólo escapó a la ejecución (como el arzobispo de Braga, el principal conspirador, que murió en prisión), sino que se le restituyeron sus títulos y dignidades, siendo liberado en 1643 (con fiestas organizadas por el *Conselho Geral y* por los tribunales de distrito), tras haber convencido al tribunal regio de su espíritu de obediencia[21]. Durante los últimos diez años de su vida, siguió teniendo fuertes enfrentamientos con el rey, sobre todo, debido a la persecución inquisitorial desencadenada contra los judeoconversos que financiaban la guerra de independencia, pero lo cierto es que el rey nunca consiguió su dimisión[22].

El poder del *Conselho Geral* de la Inquisición portuguesa fue reconocido jurídicamente a través del reglamento de 1570 *iyd.* cap. «La organización»), si bien, en realidad, ejerció dicho poder al menos desde la década de 1560-1570, aumentando su esfera de competencias e interviniendo de forma activa en el gobierno del tribunal. Los primeros inquisidores generales delegaron a menudo sus funciones en los miembros de su consejo. Es el caso de D. Diogo da Silva, quien designó a D. Joáo de Meló para ejercer sus poderes y tomar cuenta de la jurisdicción inquisitorial el 3 de enero de 1537, cuando fue a visitar su diócesis; delegación ésta que se renovó el 11 de noviembre de 1538 hasta su dimisión en 1539. Es el caso asimismo del cardenal D. Enrique, quien delegó sus poderes en el mismo D. Joáo de Meló el 26 de julio de 1539, inmediatamente después de su investidura como inquisidor general; delegación que hizo de nuevo el 7 de junio de 1561[23]. Es el caso, finalmente, del archiduque Alberto, quien nombró, el 7 de agosto de 1593, a D. Antonio Matos de Noronha presidente del *Conselho Geral* con el objeto de que lo sustituyese en sus funcio-

[21] **Francisco Manuel de Melo, *Tácito portuguez. Vida e morte, dittos e feytos de el-rei Dom Joâo IV* (edición de Afrânio Peixoto *et alii).* Rio de Janeiro, Academia Brasileira das Letras, 1940, pp. 87-95; Luís de Meneses, *Historia de Portugal restaurado,* tomo I, Lisboa, Joâo Galrâo, 1679, Livro V, pp. 273-275 y 287.**

[22] **Antonio Baiào, «El-rei D. Joâo IV e a Inquisiçâo», *Anais da Academia Portuguesa da Historia,* 1.* série, 6, 1942, pp. 9-70; *id., Episodios dramáticos da Inquisiçâo, 2.'* ed., Lisboa, Seara Nova, 1953, pp. 287-401.**

[23] **ANTT, CGSO, Livro 92, fis. 39r-41v.**

nes, delegándole todos sus poderes hasta el nombramiento de éste como inquisidor general el 12 de junio de 1596[24].

La carrera de D. Antonio Matos de Noronha es un claro ejemplo de las oportunidades abiertas en este período por la Inquisición. De origen portugués, Noronha comienza su actividad en España como inquisidor de Toledo, siendo nombrado miembro del Consejo de la Suprema el 20 de mayo de 1581. Trasladado a Portugal, fue confirmado como obispo de Elvas el 17 de noviembre de 1591, siendo nombrado para el Consejo Real y para el Consejo de la Inquisición el 23 de noviembre de 1592. No es éste, sin embargo, el único caso de una carrera con éxito en la cima del tribunal, resultado de la acumulación de otros cargos importantes del Estado y/o de la Iglesia. D. Pedro de Castilho comenzó su vida profesional como diputado de la Inquisición de Coímbra en 1575, antes de ser nombrado obispo de Angra (Azores) en 1578 y de Leiría en 1583, inquisidor general en 1604 y virrey de Portugal en dos ocasiones, en 1602 y en 1612. D. Veríssimo de Lencastre, por su parte, desarrolló prácticamente toda su carrera en la Inquisición, pues comenzó siendo diputado del tribunal de Evora en 1644, inquisidor del mismo tribunal también en 1644, inquisidor de Lisboa en 1660, diputado del *Conselho Geral* en 1664, arzobispo de Braga en 1670 y miembro del Consejo de Estado e inquisidor general en 1676.

El *Conselho Geral* aprovechó los períodos de sede vacante para hacerse con funciones reservadas al inquisidor general, bajo el pretexto de mantener el funcionamiento burocrático de la institución. El primer período de inestabilidad en la cabeza del tribunal fue el de 1598-1602, momento en el que el Conselho Geral pidió autorización al rey para poder nombrar funcionarios, concretamente inquisidores, y para permitir la realización de autos de fe[25]. El segundo período de sede vacante fue más largo, entre 1653 y 1671, debido a las guerras de la *Restaurando* y el rechazo papal a reconocer al Reino hasta la celebración de la paz con Castilla en 1668 (todos los nombramientos de cargos eclesiásticos dependientes de la Curia romana quedaron bloqueados en este tiempo). El tercer período de sede vacante coincidió con la mayor parte del gobierno de Pombal, entre 1750 y 1769 (a excepción de los dos años de ejercicio del cargo por D. José, entre 1758 y 1760, fecha de su dimisión). Los miembros del *Conselho Geral* tuvieron siempre un *status* equivalente al de miembros del Consejo Real (reco-

[24] **ANTT, CGSO, Livro 136, fls. 79v-83r. Sobre la carrera en España, *vd.* José Martínez Millán y Teresa Sánchez Rivilla, *loe. cit.,* p. 52. Cabe señalar que el *Conselho Geral* escribió una carta a Felipe II el 28 de mayo de 1595, en la que elogiaba a D. Antonio Matos de Noronha y lo proponía como inquisidor general; ANTT, CGSO, Livro 92, fls. 61v-62r.**

[25] **ANTT, CGSO, Livro 88, seceáo «portarías regias», doc. 3.**

nocido después de 1570), pero su posición se ve reforzada con el rey Juan V, quien, a partir de 1730, otorga el título de consejero de Estado a los consejeros de la Inquisición, y, sobre todo, con el gobierno de Pombal, que consideraba expresamente al Consejo de la Inquisición como un Tribunal de la Monarquía, independiente de Roma.

La principal diferencia entre el Consejo de la Inquisición portugués y su homólogo español radica en sus competencias a la hora de nombrar a los consejeros. En el caso portugués, son los inquisidores generales quienes nombran a los miembros de su Consejo, tras consultar con el rey; en el caso castellano sucede al contrario, es decir, son los reyes quienes eligen a los consejeros, tras consultar con el inquisidor general en ejercicio. En España, por tanto, se acentúa el estatuto de consejo de la Monarquía, aunque la continuidad y la estabilidad de ambos Consejos es algo que se asienta prácticamente desde el principio de su funcionamiento. En el caso portugués, durante las décadas de 1540 a 1560, en ocasiones, se acumulan las funciones de consejero y de inquisidor y se puede apreciar además una cierta relación personal entre los consejeros y el inquisidor general en ejercicio, lo que explica los cambios frecuentes y el carácter temporal de los personajes que participan en el Consejo (hay personas que asisten a las reuniones del mismo sin investidura formal). Sin embargo, la reforma del *Conselho Geral* realizada por el cardenal D. Enrique entre 1569 y 1570 supuso que los nombramientos fuesen estables y aseguró la continuidad burocrática de la institución (a partir de esta época, los consejeros sólo se nombran cuando hay vacantes como consecuencia de la muerte de su anterior titular o por su promoción a un obispado)[26]. La elección regia de los consejeros en España establecía relaciones de fidelidad más complejas, pues los consejeros debían respetar las decisiones del inquisidor general en ejercicio, dentro de su ámbito de competencias, siendo formalmente considerados como sus asesores. El fiscal del Consejo, sin embargo, lo nombra el inquisidor general, sin que para ello tenga que consultar al monarca[27].

El rito de investidura de los consejeros y de los secretarios nombrados por el rey es, además, ilustrativo de la posición que éstos ostentan. De hecho, en el juramento sobre la cruz y los Evangelios, de pie y con la cabeza descubierta, frente al secretario más viejo del Consejo de la Suprema, deben afirmar explícitamente que ejercerán sus cargos por nombramiento real y que se comprometen a guardar el secreto sobre todo lo que suceda en el tribunal. A continuación, se

[26] **La lista de consejeros ha sido elaborada siguiendo criterios rigurosos por Maria do Carmo Jasmins Dias Farinha, «Ministros do Conselho Geral do Santo Oficio», *Memoria,* 1, 1989, pp. 101-163.**

[27] **AHN, Inq., Libro 1252, fl. 268r-v.**

dirigen al inquisidor general para besarle las manos y hacen una reverencia al resto de los consejeros por orden de antigüedad, tomando los asientos que les están reservados. En el caso del fiscal, del alguacil mayor, de los secretarios y del resto de los ministros nombrados por el inquisidor general, se hace asimismo mención en el juramento de la autoridad que les ha concedido tales oficios. El nombramiento del alguacil mayor es algo más complicado debido a la importancia de sus funciones. Entra en la sala del Consejo con birrete y espada, presta juramento frente al secretario más antiguo y se dirige al inquisidor general para besarle las manos; en ese momento, el consejero más antiguo da la vara al inquisidor general, quien la entrega al nuevo alguacil mayor, completando así su investidura; a continuación, con la vara en la mano, el nuevo oficial besa las manos de los consejeros. El alguacil mayor ocupa el último asiento del estrado, junto al fiscal, en todos los actos públicos o secretos del Consejo (gracia concedida por el rey, tras consultar al inquisidor general, en 1670)[28].

El problema del nombramiento de los consejeros por el rey tiene importantes consecuencias sobre el *status y* el papel de los consejeros en la estructura de poder de la Monarquía española. El análisis del conjunto de los 250 consejeros nombrados entre 1488 y 1715 permite llegar a algunas conclusiones interesantes[29]. Así, 47 de estos consejeros (es decir, el 19%) fueron promovidos a obispos, si bien la mayor parte de estas promociones, 29, se concentra en los siglos xv y xvi; tan sólo 86 (34% de los consejeros) comenzaron su carrera en la Inquisición o ejercieron anteriormente otro cargo en el tribunal (el número de casos es muy bajo en los siglos xv y xvi, un total de 7, es decir, el 9% de los consejeros de ese período, pero aumenta en el siglo xvn, con 22 casos en la primera mitad y 47 en la segunda, respectivamente el 25% y el 70% de los consejeros nombrados). Por otro lado, algunos consejeros desempeñaron cargos en los más importantes consejos y tribunales de la Monarquía española, antes del nombramiento, después o simultáneamente (25 hasta 1600, lo que representa un 31% de los nombrados en el período; 23 entre 1601 y 1650, lo que supone el 26% de los nombrados; y 15 entre 1651 y 1700, lo que representa un 22% de los nombrados). A primera vista, el cargo de consejero del «Santo Oficio» parece haber jugado un papel de trampolín más activo en el siglo xvi, ya que daba acceso a determinados cargos eclesiásticos (obispados) y estaba más relacionado con los otros consejos y tribunales de la Monarquía. Durante este período, el Consejo estaba también más abierto a los «paracaidistas» que no habían ejercido con

[28] **AHN, Inq., Libro 500, fls. 20v-23v.**

[29] **La base de nuestro análisis es la lista de consejeros publicada por José Martínez Millán y Teresa Sánchez Rivilla, *loe. cit.***

anterioridad otros cargos inquisitoriales (el 91% de los nombrados, lo que resulta asombroso). Con todo, los propios consejeros pondrán reparos a esta práctica del nombramiento regio, pues entienden que, de esta forma, el único premio al que los inquisidores pueden aspirar es a ser nombrados para el Consejo de la Suprema. En una carta del 19 de septiembre de 1626, por ejemplo, el Consejo acepta el nombramiento de Gil de Albornoz, antiguo regente del Consejo de Navarra, si bien se queja afirmando que «no podemos dejar de representar a V.M. el justo sentimiento que a de resultar en todas las inquisiciones de los señorios de V.M. viendo que el único premio que los inquisidores tienen y esperan después de los servicios y trauajos de mudanca se den a los que nunca an servido ni entrado en la Inquisición y que no tienen noticia del estilo y gouierno de ella»[30]. Durante los siglos XVII y XVIII, el Consejo parece desempeñar de forma más evidente sus funciones de promoción interna, si bien pierde su importancia a la hora de permitir el acceso a otros cargos, no sólo civiles sino también eclesiásticos.

El significado de estos datos se hace más claro si los relacionamos con el caso portugués[31]. Sobre un total de 149 consejeros nombrados durante todo el período de funcionamiento del tribunal (1536-1821), tan sólo 29 (es decir, el 19%, el mismo porcentaje que hemos señalado para España) tuvieron acceso a la dignidad de obispo (algo mejor distribuidos en el tiempo, pues fueron 13 hasta 1600, 7 en la primera mitad del siglo XVIII, 9 en la segunda y ninguno en los siglos XVIII y XIX). Con todo, otros indicadores sobre el papel de la Inquisición en las carreras políticas, administrativas y eclesiásticas portuguesas durante el Antiguo Régimen dan resultados completamente diferentes del caso español. De hecho, el sistema burocrático de promoción interna existía prácticamente desde el principio, pues contamos con un total de 120 consejeros (es decir, el 89% frente al 34% en España) que habían desempeñado un cargo en el tribunal antes de su nombramiento (20 antes de 1600, lo que significa el 51% de los consejeros nombrados durante el período; 20 entre 1610 y 1650 —83%—; 27 entre 1651 y 1700 —93%—; 20 entre 1701 y 1750 —95%—; 28 entre 1751 y 1800 —90%—; y 5 hasta 1821, que equivale al 100%). El número de consejeros portugueses que pasaron por otros consejos o tribunales de la Monarquía, antes, después o de forma acumulativa, es comparativamente mayor, pues se cuentan hasta 54, es decir, el 36%, mientras que en el caso de España el porcentaje es del 26% (es necesario señalar que en el caso español tan sólo disponemos de datos

[30] **AHN, Inq., Libro 1279, fis. 97v-98v.**

[31] **La base de nuestro análisis ha sido la lista de consejeros publicada por Maria do Carmo Jasmins Dias Farinha, *loe. cit.***

hasta 1700 y que, según Teresa Sánchez Rivilla, se habría producido de nuevo un mayor acceso de los consejeros a los cargos exteriores a la Inquisición en la segunda mitad del siglo xvni)[32]. Con todo, cabe matizar esta afirmación, pues la «ubicuidad» institucional de los consejeros portugueses resulta más evidente en el siglo xvi (22, es decir, el 54% de los nombrados en ese período), número que desciende a ló en el siglo xvn (30% de los nombrados), manteniéndose en 16 durante el siglo xvm (31% de los nombrados). En principio, el Consejo portugués goza de mayor autonomía que el español, pues la intervención del rey es sensiblemente menor, de tal forma que el Consejo puede desempeñar de una forma más activa sus funciones de promoción de los «cuadros» internos, los cuales, a su vez, tienen mayor acceso a los otros consejos y tribunales de la Monarquía. Tan sólo el acceso a la carrera eclesiástica es relativamente parecido en ambos casos.

Si situamos nuestro análisis en una perspectiva más amplia, a pesar de las diferencias, es posible percibir el papel que desempeñaron las Inquisiciones hispánicas en la estructuración del campo religioso, especialmente en la coyuntura decisiva del siglo xvi, en la que una buena parte de la jerarquía eclesiástica se reconstruyó con los «cuadros» formados por el tribunal del «Santo Oficio». Por otro lado, como consecuencia de este fenómeno de transferencia y de promoción de agentes especializados, los conflictos jurisdiccionales entre la Iglesia y la Inquisición no fueron muy violentos. En ciertos casos, el apoyo de la jerarquía eclesiástica fue fundamental para la supervivencia del tribunal, como en la década de 1670-1680, cuando el papa quiso restituir la jurisdicción inquisitorial a los obispos después de la suspensión de la Inquisición portuguesa, debiendo echar marcha atrás a causa del rechazo en bloque de los responsables de las diócesis[33]. Aún en esa época, la articulación de poderes entre la Inquisición y la Iglesia, estructurada sobre la base de intereses comunes, acababa por ser más importante que los inevitables conflictos. El papel de la Inquisición en el campo jurídico no es tan significativo, si bien tampoco es despreciable. Los consejeros de la Inquisición eran casi todos juristas, muchas veces formados en ambos derechos y oriundos de las mejores universidades[34]. Acabamos de ver cómo se produce una cierta circulación y acumulación de funciones entre agentes de diferentes consejos y tribunales hispánicos al más alto nivel, en el que los ecle-

[32] **Teresa Sánchez Rivilla, «Sociología de Inquisidores Generales y Consejeros», *en* Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet (eds.), *op. cit.,* vol. II, pp. 715-722.**

[33] **Joáo Lucio de Azevedo, *Historia dos cristáos novos portugueses* (1* ed. 1921), Lisboa, Livraria Civilizacáo, 1975, pp. 315-316.**

[34] ***Ibidem,* pp. 726-727.**

siásticos, especialmente aquellos que tenían responsabilidades en el seno del «Santo Oficio», controlaban importantes órganos de las Monarquías (sobre todo a lo largo del siglo xvi, si bien disminuye posteriormente debido a que las exigencias formativas de los «cuadros» superiores del Estado cambian). Desde un punto de vista social, cabe destacar el interés de las grandes casas señoriales por obtener cargos en el Consejo de la Inquisición española a lo largo del siglo xvn, especialmente bajo la administración de los inquisidores generales Bernardo de Sandoval y Rojas (1603-1618), Antonio Zapata (1627-1632) y Diego Sarmiento Valladares (1669-1695)[35].

Con todo, es necesario profundizar en nuestro análisis, pues la Inquisición funcionó asimismo como lugar de colocación de parientes y miembros de otros consejos y tribunales. Uno de los casos más curiosos de la práctica corriente del «enchufe» entre consejeros de diferentes tribunales es el del «desembargador» Joáo Carneiro de Moráis, quien pidió, en 1670, que se emplease a un hijo suyo (con el mismo nombre) en la Inquisición; petición que fue rechazada puesto que el candidato no tenía la edad necesaria. En 1675, el «desembargador» insistió y el *Conselho Geral* prometió considerar el asunto, pero cinco diputados «de mayor calidad» fueron nombrados sin que su hijo fuese incluido entre los mismos. Dado que el «desembargador» se había mostrado resentido con esta consideración, el Consejo pidió a Manuel de Magalháes Menenses, miembro del mismo y, a la vez, juez del *Desembargo do Paco,* que dijese al interesado que en la próxima vacante sería nombrado su hijo[36]. En la lista de consejeros de la Inquisición, efectivamente, encontramos a Joáo Carneiro de Moráis, investido como fiscal y diputado de la Inquisición de Évora en 1683, accediendo al puesto de inquisidor de Coímbra en 1687 y al *Conselho Geral* en 1697. Su padre no sólo había sido juez del *Desembargo do Pago,* sino también miembro del Consejo Real en 1697 y familiar de la Inquisición desde 1670 (el abuelo también había sido familiar de la Inquisición)[37].

El papel del tribunal en la estructuración del campo político no es significativo, si bien participó, lógicamente, en las relaciones de poder que se desarrollaron a lo largo del tiempo. Desde los comienzos de su funcionamiento, en la Inquisición española se estableció la práctica de que el rey nombrase a dos laicos del Consejo de Castilla para el Consejo de la Inquisición (práctica inexistente en Portugal, donde todos los consejeros eran clérigos nombrados por el inquisidor general). Se producía, evidentemente, una acumulación de cargos entre los

[35] ***Ibidem*, pp. 722-725.**

[36] **ANTT, CGSO, Livro 346, fl. 37v.**

[37] **María do Carmo Jasmins Dias Farinha, *loe. cit.*, pp. 127-128.**

versos consejos de la Monarquía. En el caso español, encontramos de forma regular consejeros de la Inquisición en el Consejo de Castilla o en el Consejo de Italia, sin hablar de los personajes que ocupan cargos como los de regente de los justicias de Navarra o incluso el de virrey de Sicilia. En el caso portugués, los consejeros acumulan cargos sobre todo en los grandes tribunales de la Corona, muchas veces ejerciendo la función de presidente, aunque los encontramos también en el Consejo Real y en el Consejo de las Órdenes Militares. Además, los órganos superiores de las Inquisiciones hispánicas nombraron representantes en la Curia romana, independientemente de los embajadores de la Corona, estableciendo una relación directa con aquélla (práctica que se observa desde muy pronto en España, siendo más tardía en el caso portugués, donde sólo se produce en el siglo xvn).

La anexión de la Corona portuguesa por Castilla, en 1580, planteó al tribunal del «Santo Oficio» problemas añadidos en su relación con el poder político. No sólo el centro político pasaba a estar distante; como el inquisidor y el *Conselho Geral* se negaban a reconocer papel alguno de interlocutor al virrey o al gobernador[38], la Inquisición portuguesa comenzó a enviar agentes a la Corte de Madrid, nombrando a continuación a los propios ministros o secretarios del rey como responsables del despacho de sus asuntos. El inquisidor general Pedro de Castilho, por ejemplo, nombró en 1608, con el acuerdo del rey, al duque de Lerma para que tratase de los asuntos relativos al «Santo Oficio» en Portugal[39]. En los momentos de crisis política o institucional, la Inquisición utilizó sus triunfos y, a su vez, otros poderes utilizaron en su propio beneficio al tribunal. Es de sobra conocida la utilización que de la Inquisición hizo Felipe II durante la crisis desencadenada por la fuga de su secretario Antonio Pérez a Aragón, donde los fueros le eran favorables. Por otro lado, la Inquisición portuguesa manipuló la protesta de los tres Estados en las cortes de 1674 contra las peticiones realizadas por los conversos en Roma con el apoyo del rey[40] (es necesario aclarar que, en el caso portugués, la utilización del «Santo Oficio» por parte del rey para resolver problemas específicos nunca asumió la dimensión del caso español).

Un último aspecto que cabe señalar acerca de la capacidad política de los inquisidores generales y de los consejeros del «Santo Oficio»

[38] **ANTT, CGSO, Livro 92, fl. 83r-v. Se trata de una carta escrita en Madrid en 1601 por el inquisidor general propuesto, D. Jorge de Ataíde, en la que éste censura a los consejeros por haber aceptado comparecer a las reuniones convocadas por el virrey.**

[39] **ANTT, CGSO, Livro 92, fls. 136v, 137r y 139r (carta del inquisidor general al rey, respuesta del rey y provisión dirigida al duque de Lerma y firmada por el inquisidor general).**

[40] **Joáo Lucio de Azevedo, *op. cit.,* p. 301.**

tiene que ver con el apoyo sistemático que dieron a las pretensiones de sus subordinados ante el rey. En primer lugar, gestionan la atribución de pensiones de los obispados a los tribunales y agentes, y piden gracias para los familiares de los funcionarios[41]. Además, procuran crear y mantener «tradiciones» de gracias concedidas por el rey, como es el caso del secretario del Consejo de la Suprema, que debía ser nombrado asimismo capellán del rey[42]. Finalmente, apoyan a sus colegas caídos en desgracia en la corte, pidiendo su perdón, y llegan a justificar ante el rey la imposibilidad de que determinada persona pueda aceptar un nombramiento regio[43]. Resumiendo, sostienen la acumulación de dignidades por parte de los funcionarios, lo que permitía reforzar el prestigio de la institución. Entre 1601 y 1626, por ejemplo, el Consejo de la Suprema pedía el acceso a la orden de Santiago de varios alguaciles y secretarios, pertenecientes no sólo al Consejo sino también a tribunales de distrito[44]. Estas prácticas clientelares, medida fundamental del poder en el Antiguo Régimen, se extienden a los privilegios y gracias concedidos por el papa. Uno de los casos más evidentes es el breve que se obtuvo del papa Alejandro VII en 1660, en el que se exentaba a los secretarios del secreto de los tribunales de la Inquisición de la prohibición de acceder a las órdenes militares de Santiago, Calatrava y Alcántara (prohibición general de entrada de secretarios prevista en los estatutos de las órdenes). Este breve, solicitado por el inquisidor general y por el Consejo de la Inquisición, sólo fue aceptado por el rey y por el Consejo de las Órdenes a principios de 1686, veintiséis años después de su aprobación[45].

INQUISIDORES

La investidura de los órganos superiores de los tribunales del «Santo Oficio» en diferentes contextos políticos y culturales nos ha permitido identificar las instancias de poder en el seno de las organizaciones, la influencia de los centros de autoridad exteriores y el peso del *status* adquirido sobre las carreras de los agentes inquisitoriales. Más difíciles de caracterizar son los elementos que giran en torno al nombramiento de los inquisidores, pues se trata del nivel intermedio

[41] **AHN, Inq., Libro 1289, fl. 157r-v.**

[42] **AHN, Inq., Libro 1279, fl. 176v.**

[43] **AHN, Inq., Libro 1280, fls. 190v-193v (entre estos documentos se encuentra la restitución a su cargo del inquisidor de Sevilla en enero de 1600, tras dos años de suspensión por orden del rey, debido a un conflicto de etiqueta con la Audiencia durante las ceremonias funerarias de Felipe II).**

[44] **AHN, Inq., Libro 1280, fl. 96v.**

[45] **AHN, Inq., Libro 498, fl. 208r-v y Libro 1278, fl. 330r-v.**

del tribunal, que juega un papel decisivo en la organización de las acciones sobre el terreno y en el que se producen la mayor parte de los conflictos jurisdiccionales con los tribunales civiles y eclesiásticos, así como los conflictos de etiqueta y de representación con los poderes locales. Hemos podido entrever, a partir de los niveles superiores de la organización, la carrera de los inquisidores de éxito que consiguieron acceder a la Congregación de los cardenales o a los consejos de las Inquisiciones hispánicas. Ahora, es necesario que veamos, a partir de la base, las características de la carrera normal de los inquisidores, la mayoría de los cuales no consigue encontrar un lugar más prestigioso en la organización, en la jerarquía eclesiástica ni en el aparato del Estado.

El nombramiento de los inquisidores en la Península Italiana, desde el establecimiento de los tribunales inquisitoriales hasta el siglo xvi, era relativamente confusa. De hecho, los inquisidores teóricamente los nombraba el papa, pero poco a poco se asiste a la delegación de este poder de nominación en los superiores provinciales o locales de las órdenes mendicantes. La situación, típica de la ausencia de órganos centrales o de jerarquías claramente definidas, explica el que se solapasen inquisidores nombrados por diferentes instancias (fenómeno que se verifica aún hacia 1550). El conflicto entre las órdenes mendicantes a la hora de compartir este poder espiritual decisivo (implica la definición de la norma, el control del comportamiento de la sociedad y la orientación de las creencias del clero) constituyó un elemento de confusión añadido. Así, si el papa franciscano Nicolás IV (1288-1292) amplió la «concesión» inquisitorial de su orden a los territorios de la República de Venecia, el papa dominico Pío V (1566-1572), antiguo inquisidor y miembro de la *Sacra Congregazione,* extendió los territorios bajo el monopolio inquisitorial de su orden a Venecia y la Romagna, que se encontraban bajo dominio de los franciscanos. Estos rasgos originales de la Inquisición medieval se mantienen después de la reforma de la Inquisición romana en 1542. Si el papa y la Congregación de los cardenales comienzan poco a poco a ejercer su derecho a nombrar a los inquisidores, suprimiendo la delegación de este poder en los superiores de las órdenes, continúan sin embargo eligiendo para tales funciones a religiosos dominicos y franciscanos y respetando, en general, las zonas de reparto establecidas a lo largo de los siglos entre las órdenes, que, por otro lado, eran el resultado de numerosos conflictos. Tras los cambios que se producen entre 1540 y 1570, que tuvieron como consecuencia la pérdida por parte de los franciscanos de sus posiciones en las ciudades de Venecia, Bérgamo, Brescia, Verona, Vicenza y Faenza, éstos pasaron a ejercer el monopolio sobre los nombramientos inquisitoriales tan sólo en la Toscana y en una parte del territorio de Venecia (Padua,

Rovigo, Udine, Belluno, Capo d'Istria y Dalmacia). Los Estados pontificios, el resto de los estados italianos que aceptaron la Inquisición romana y una parte del territorio veneciano estaban, por el contrario, bajo el monopolio inquisitorial de los dominicos[46].

Los rasgos de continuidad medieval en el caso de la Inquisición romana no se limitan al privilegio de nombramiento reservado a las órdenes mendicantes, sino que son asimismo visibles en la conservación del límite mínimo de edad previsto para ser investido en el cargo, cuarenta años. En España, debido a las presiones de los órganos locales, el papa había autorizado la reducción de ese límite a treinta años, lo que no satisfacía completamente al Consejo de la Suprema, que a finales del siglo xvi pedía al rey una nueva reducción de la edad mínima de investidura[47]. Por supuesto, se trataba así de consagrar la práctica de la excepción, típica de las sociedades del Antiguo Régimen, pero, en cualquier caso, el esfuerzo español por formalizar otro modelo de carrera, ligado a las nuevas concepciones del Estado, no puede ser pasado por alto. Por otro lado, los inquisidores italianos estaban casi todos formados en Teología y no en Derecho Canónico como sucedía en España y en Portugal, lo que obligaba a consultas regulares en materia jurídica (la preferencia hispánica por los juristas responde a una concepción más «moderna» de las exigencias de un tribunal bien estructurado).

Hay un último aspecto significativo de continuidad medieval en el nombramiento de los inquisidores en la Península Italiana que tiene que ver con el debate en torno al lugar de nacimiento. En realidad, el papa y la Congregación se esforzaban por nombrar individuos de su confianza, ajenos a las redes de solidaridad local, con el objetivo de poder ejecutar sus directivas sin restricciones (política que se acentuó en las últimas décadas del siglo xvi). Por el contrario, los gobiernos locales exigían al papa el nombramiento de inquisidores nacidos en sus territorios, justamente para impedir el abuso del poder inquisitorial y su utilización contra las tradiciones locales, en beneficio de los objetivos políticos de la Curia romana (siendo éste el principal recelo). Sin duda, nos enfrentamos aquí con el fenómeno estructural de la fragmentación política y de los difíciles equilibrios de poder. La República de Venecia, por ejemplo, desarrolló desde principios del siglo xvn una política sistemática a la hora de exigir el nombramiento de inquisidores nacidos en su territorio; política que será satisfecha sólo de forma puntual a partir de 1620. Los argumentos se basaban en motivos políticos, como la fidelidad a la República, pero también en motivos económicos, pues se pretendía evitar que los inquisidores

[46] *Vd.* **Nicholas Davidson, «Training and Power: the Careers of Italian Inquisitors in the Sixteenth Century», en Anita Novinsky (ed.), *Inquisicdo* (en prensa).**

[47] **AHN, Inq., Libro 1276, fl. 142r.**

extranjeros pudiesen exportar bienes cuando abandonaban su puesto (esta política, por otro lado, se había aplicado en relación con los cargos eclesiásticos)[48]. En este sentido, la República publicó leyes en 1627, 1645 y 1646 que prohibían la salida de bienes del Estado por testamento o por cesar en el ejercicio de cargos eclesiásticos[49]. A lo largo de la segunda mitad del siglo xvn y de la primera mitad del xviii, esta reivindicación de que fuesen nombrados inquisidores nacidos en el territorio obtendrá resultados visibles[50], aunque los conflictos de poder conocen otros episodios, relativos en este caso a los criterios de sucesión. El Estado veneciano, de hecho, quería que se nombrasen agentes preparados anteriormente en el territorio de la República, como comisarios, mientras que el papa y la Congregación romana pretendían nombrar agentes naturales del territorio, pero que hubiesen sido entrenados en otros lugares (concretamente como inquisidores en los Estados pontificios)[51].

Los inquisidores romanos eran investidos en sus cargos por medio de una carta del papa o de la Congregación de los cardenales, pero debían prestar juramento de secreto frente a los consultores del respectivo tribunal (hay un decreto papal en este sentido)[52]. A continuación, siguiendo un procedimiento ya recogido en los manuales de la Inquisición medieval, el nuevo inquisidor debía presentar sus credenciales a las autoridades políticas y eclesiásticas del territorio en el que iba a ejercer sus funciones. La interpretación divergente de esta obligación dio lugar a importantes conflictos en la República de Venecia, pues el gobierno exigía el cumplimiento del rito de presentación de las cartas de nombramiento frente a las autoridades centrales, incluso en el caso de los inquisidores de *Terraferma,* mientras que los inquisidores periféricos consideraban que bastaba con la presentación de sus cartas a las autoridades locales. El gobierno de Venecia impuso su punto de vista al ordenar a las autoridades locales que no reconociesen a los nuevos inquisidores mientras no les presentasen los *ducali* pasados por el *Collegio.* En tales *ducali* (cartas de reconocimiento de una función) se hacía mención de las leyes de la República que debían

[48] **La República aprovecha las quejas presentadas por las órdenes religiosas contra los inquisidores de origen extranjero que se llevaban con ellos los bienes de los conventos; ASV, *Consultori in Juri,* Filza 83, p. 256 (queja del convento franciscano de Rovigo en 1642).**

[49] **ASV, *Consultori in Juri,* Filza 111, pp. 339-340.**

[50] **Aún en 1663, el consultor de la República, Fr. Francesco Servita, se queja de que en las ciudades de *Terraferma* «quasi tutti li inquisitori sono di stati alieni, che vuol dire non cosi inclinate e devoti del publico interesse»; ASV, *Consultori in Juri,* Filza 113, fi. 93r.**

[51] ***Vd.* una consulta sobre los casos de sucesión a mediados del siglo xvni; ASV, SU, Busta 153, II.**

[52] **BAB,B-1891,p. 91.**

ser observadas por los inquisidores y por sus asistentes laicos (en el fondo, se trataba de una extensión y al mismo tiempo de una reorientación del rito de investidura)[53]. Los consultores de la República y, en concreto, Paolo Sarpi, reconocían la importancia que tenían los ritos oponiéndose a que los asistentes laicos prestasen el juramento de secreto ante los inquisidores, pues dicho juramento suponía la consagración de una relación de fidelidad con una potencia extranjera. Entendían, además, que los asistentes laicos no eran ministros de los inquisidores, sino representantes de la República[54] (un problema de lazos de fidelidad semejante se planteaba en relación con el juramento de los obispos o de sus representantes en el tribunal)[55].

Tan importante como el rito de investidura era la aplicación de los mecanismos de control de la actividad de los inquisidores. El ejemplo de Venecia, una vez más, es un caso particular de vigilancia sobre los inquisidores nombrados por Roma. En la capital de la República, la actividad del inquisidor «general» estaba controlada por el consejo laico de los *tre saggi* (literalmente, «tres sabios»), mientras que en los tribunales de *Terraferma,* los inquisidores locales estaban controlados por los *rettori.* Esta vigilancia, además, era muy eficaz y podía conducir a la anulación de procesos, por ejemplo, cuando los testimonios habían sido recogidos sin la presencia de las autoridades civiles[56]. En los casos más extremos, la vigilancia de las autoridades civiles podía llevar a la expulsión de inquisidores que no hubiesen respetado las reglas de funcionamiento del tribunal definidas tradicionalmente por la República. Los casos más conocidos de expulsión afectaron a los futuros papas Pío V y Sixto V, en 1550 y 1560 respectivamente, pero hay otros casos. En 1561, por ejemplo, Fr. Alberto da Lugo, inquisidor de Verona, fue expulsado después de haber iniciado un proceso contra la República, si bien, más tarde, fue de nuevo recibido gracias a una petición del papa; en 1653, se expulsó al inquisidor de Vicenza por haber liberado a un preso buscado por la República; en 1654, se expulsó al inquisidor de Crema por haber hecho una detención sin autorización pública; en 1712, se expulsó a otro inquisidor de Crema por haber iniciado dos procesos irregulares; y en 1740, se expulsó al inquisidor de Brescia, que había huido con un proceso[57].

[53] **Las decisiones del Senado sobre esta materia se tomaron en 1612 y 1613, siendo reiteradas a lo largo de los siglos XVII y xvm; Paolo Sarpi, «Sopra l'officio dell'Inquisizione (18 de noviembre de 1613)», en *Scritti giurisdizionalistici* (editados por Giovanni Gambarini), Bari, Laterza, 1958; ASV, Busta 152,1 y II.**

[54] **Paolo Sarpi, *op. cit.,* pp. 121, 141, 151.**

[55] **ASV, Busta 152,1 (carta del inquisidor de Treviso, de 1646, sobre un conflicto con un obispo a propòsito del juramento).**

[56] **ASV, SU, Busta 152,1 y IL**

" **ASV, Busta 152,1.**

La participación de los inquisidores italianos en el campo intelectual no puede dejar de ser abordada. Nicholas Davidson, que organizó un fichero de doscientos inquisidores activos en el norte y el centro de Italia durante el siglo xvi, señala a veinte de ellos que ejercieron su docencia en las universidades y en las escuelas de los conventos, a trece que participaron en el concilio de Trento y a otros que tuvieron un papel de primer orden en la producción intelectual de la época. Con todo, entre sus diferentes aspiraciones, la carrera eclesiástica continuaba siendo aquella que más atraía a los inquisidores, pues una parte de ellos había desempeñado con anterioridad funciones administrativas en sus conventos y un número significativo fue promovido a la dignidad episcopal. Según el estudio de Davidson, de los 200 inquisidores, 21 se convirtieron en obispos, 5 fueron superiores de los dominicos, 2 llegaron a nuncios papales, 5 ascendieron al cardenalato y 2 recibieron la tiara papal[58]. El porcentaje de obispos nombrados en el conjunto de inquisidores es importante (11%), siendo confirmado e incluso reforzado por otros indicadores. En la lista de 39 inquisidores nombrados en Bolonia entre 1517 y 1789, encontramos 6 futuros obispos[59]; en la lista de 29 inquisidores nombrados en Venecia entre 1560 y 1755 surgen asimismo 6 futuros prelados diocesanos[60] (el 15% y el 21% respectivamente, aunque es necesario aclarar que estos puestos están entre los seis más importantes de la red inquisitorial romana, siendo lógico que una parte de la selección de los futuros obispos se haga a partir de estos núcleos de agentes habituados a un trabajo más exigente).

La situación de los inquisidores en España y Portugal es diferente en todos los niveles de análisis (ritos de investidura, posición en la jerarquía y perspectivas de carrera). En primer lugar, su nombramiento se reservaba a los inquisidores generales, quienes delegan así los poderes recibidos por el papa, aunque manteniendo las relaciones de jerarquía. En España, en la mayor parte de los casos, se eligen entre los hijos de la pequeña nobleza, los propietarios rurales y los funcionarios de la administración que acuden a las universidades de Salamanca, Alcalá de Henares y Valladolid (sobre todo a la primera) y que acaban sus estudios en los seis principales colegios mayores del Reino[61]. En Portugal, el origen social es parecido y casi todos realizan sus estudios de Derecho Canónico en la universidad de Coímbra. Los

[58] **Nicholas Davidson, *loe. cit.,* pp. 6 y 14.**

[59] **Antonio Battistella, *// Santo Officio e la riforma religiosa in Bologna,* Bolonia, Nicola Zanichelli, 1905, pp. 198-203.**

[60] **ASV, SU, Busta 153, II; idem, Busta 156, fase. IV (lista incompleta).**

[61] **Roberto López Vela, «Sociología de los cuadros inquisitoriales», en Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet (eds.). *Historia de la Inquisición en España y América,* voi. II, *Las estructuras del Santo Oficio,* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, pp. 756-758.**

inquisidores prestan el juramento de secreto frente a sus colegas del tribunal de distrito, no habiendo dudas sobre la fuente de su poder, ni sobre las obligaciones de fidelidad correspondientes. La máquina burocrática que dirigen está bastante desarrollada en la sede del tribunal, pero la red de comisarios organizada en los campos no exige los mismo cuidados que en Italia, pues sus competencias son relativamente reducidas. La organización de los diferentes niveles de responsabilidad en el tribunal ofrece otras perspectivas para la carrera profesional, pues el nombramiento de un inquisidor, de un fiscal o incluso de un diputado de distrito en Portugal supone en muchos casos la obtención de una pensión, de un beneficio o de una canonjía (si los nombrados no poseen ya cualquiera de estos privilegios). Con todo, el acceso de los inquisidores a los obispados es un poco más rígido que en Italia, ya que, en cierta medida, se impone el requisito de haber sido nombrado diputado del *Conselho Geral,* si bien las posibilidades de promoción, tanto en la carrera eclesiástica como en la administración real, son mayores.

El caso de Toledo, estudiado por Jean-Pierre Dedieu, nos da quizás una imagen demasiado optimista, dada la importancia de este tribunal en la red española. Sobre un total de 61 inquisidores nombrados entre 1483 y 1620, 18 accedieron al Consejo de la Suprema, 4 a la administración regia y 4 a obispados (dato relativo tan sólo a las transferencias directas). El número de inquisidores que accedieron a obispados en el trascurso de su carrera posterior es mucho más importante (18), que sumado al de los inquisidores que fueron directamente promovidos, hace un total de 22 obispos, es decir el 36% del conjunto de inquisidores. El autor interrumpe su análisis en 1620, pero ya en el período posterior a 1588 cesan los nombramientos de obispos entre los inquisidores toledanos, lo que confirma la disminución de las posibilidades en la carrera eclesiástica de éstos a partir de la última década del siglo xvi[62]. La carrera de los inquisidores del tribunal de Santiago es bastante más modesta. Sobre un total de 50 inquisidores nombrados entre 1560 y 1700, tan sólo 2 obtienen a continuación cargos en la administración regia y 7 acceden al Consejo de la Suprema (de entre los cuales, 2 son posteriormente nombrados obispos)[63]. Estas promociones, además, son consecuencia del proceso de aristocratización del tribunal (Contreras habla de una apropiación por parte de la nobleza local a lo largo del siglo xvn) y de la protección concedida al tribunal por dos inquisidores generales salidos de las más importantes

[62] **Jean-Pierre Dedieu, *L'administration de la foi. L'Inquisition de Tolède (xvie-xville siècle),* Madrid, Casa de Velazquez, 1989, pp. 162-163.**

[63] **Jaime Contreras, *El Santo Oficio de la Inquisición de Galicia (poder, sociedad y cultura),* Madrid, Akal, 1982, pp. 238-240.**

casas señoriales de la región, Fr. Antonio de Sotomayor (1632-1643) y Sarmiento de Valladares (1669-1695)[64]. En el tribunal de Valencia, la situación de las promociones es difícil de analizar, pues, sobre un total de 134 inquisidores nombrados entre 1481 y 1818, Stephen Haliczer ha podido identificar la carrera posterior de apenas 37 (¿quizás los que tuvieron éxito?), de los cuales, 10 accedieron al Consejo, 2 fueron nombrados inquisidores generales y 3 obispos[65]. En el tribunal de Lima, las promociones en la carrera eclesiástica estaban prácticamente aseguradas, ya que, de entre los 9 inquisidores nombrados entre 1569 y 1627, 6 accedieron a los obispados de América. Por otro lado, rechazaban los obispados con rentas exiguas y consideraban además el arzobispado de Los Reyes como un puesto reservado a los inquisidores[66]. Solange Alberro ha observado la misma tendencia a propósito del tribunal de México, donde la mitad de los inquisidores fueron nombrados para los obispados de las Indias occidentales (siempre la carrera colonial), aunque raramente accedían a los lugares más importantes de la administración real (el caso más notable de éxito en este ámbito es el del primer inquisidor Pedro Moya de Contreras, futuro virrey de México y presidente del Consejo de Indias[67]. El caso portugués muestra tendencias parecidas de promoción restringida al sistema colonial, aunque sea bastante menos frecuente el acceso de los inquisidores a los obispados sin haber sido previamente nombrados miembros del *Conselho Geral,* etapa que funciona como filtro distribuidor de los nombramientos posteriores. La carrera de los inquisidores en el tribunal de Goa se limita en la mayor parte de los casos a los puestos eclesiásticos de las Indias orientales. La carrera en el Reino era tan rara que podemos citar de memoria el único caso de éxito, el de Bartolomeu da Fonseca, designado sucesivamente, tras su regreso de Goa, inquisidor en Lisboa (1583), inquisidor en Coímbra (1587), miembro del *Conselho Geral* (1598), consejero real y agente de la Inquisición portuguesa en la corte de Felipe III, adonde se le envió para oponerse a la petición de perdón general realizada por los judeoconversos portugueses[68].

El valor simbólico de la investidura inquisitorial no se mide tan sólo por las posibilidades de promoción o de acceso a nuevos cargos y

[64] ***Ibidem,??.*** **187-235.**

[65] **Stephen Haliczer,** ***Inquisition and Society in the Kingdom of Valencia, 1478-1834,*** **Berkeley, University of California Press, 1990, pp. 117-118 y 321.**

[66] **Paulino Castañeda Delgado y Pilar Hernández Aparicio,** ***La Inquisición de Urna (1570-1635),*** **Madrid, Deimos, 1989, pp. 2-8.**

[67] **Solange Alberro,** ***Inquisición y sociedad en México, 1571-1700,*** **México, Fondo de Cultura Económica, 1988, pp. 32-32.**

[68] **ANTT, CGSO, Livro 136, fl. 83v, idem, Livro 92, fls. 107 y ss, 122v y 172r;** ***ibidem,*** **Inquisicao de Lisboa, Livro 104, fls. 40v-41r;** ***ibidem,*** **Inquisicáo de Coimbra, Livro 252, fls. 139v, 173v y 182v.**

carreras, sino que otros indicadores nos permiten valorar el verdadero alcance del nombramiento y el efecto que tenía el *status* de inquisidor. Entre tales indicadores, se encuentran, en primer lugar, los conflictos de precedencia con los tribunales civiles y eclesiásticos. Es de sobra conocido cómo tales conflictos podían llegar a ser violentos, incluso durante las ceremonias más importantes de la Monarquía, como los ritos funerarios *(vd.* cap. «La presentación»), que llegaron a interrumpirse con el abandono ostensivo de los inquisidores, que protestaban así contra los asientos que se les habían adjudicado (en casos extremos, podía dar lugar a la excomunión de los responsables por la «desconsideración»). La necesidad de afirmar su *status* se imponía, por tanto, al imperativo de respetar la solemnidad de las ceremonias, obligando al rey a intervenir para poner solución al conflicto. Las disputas con la jurisdicción eclesiástica podían asimismo alcanzar un nivel elevado de violencia simbólica con la práctica de la excomunión recíproca, creando situaciones extremadamente difíciles de desenmarañar y que se arrastraban a base de golpes y contragolpes. En tales casos, el inquisidor excomulgado contaba con la solidaridad de sus colegas y, aspecto decisivo, del órgano de control. El clérigo que había pronunciado la excomunión podía, a su vez, ser excomulgado, siguiendo la constitución de Pío V contra quienes obstruían la acción del «Santo Oficio», en cuyo caso el problema se sometía al criterio de Roma. El inquisidor en cuestión debía proseguir su actividad en el seno del tribunal, pues así lo establecían diversas consultas e incluso las reprensiones del Consejo de la Inquisición cuando sucedía lo contrario. El clérigo envuelto en la disputa, por su parte, podía contar con el apoyo determinado del respectivo obispo, lo que sucedía a menudo, de tal modo que sobre el inquisidor podía recaer una excomunión formal publicada en la catedral, que implicaba su exclusión de los servicios religiosos y de los sacramentos de la Iglesia. En tal caso, el conflicto se prolongaba en el tiempo, pues el obispo podía negarse a ser representado en las sesiones de conclusión de los procesos del «Santo Oficio», debido a la presencia del inquisidor excomulgado, asestando así un nuevo golpe que podía paralizar al tribunal y que daba mayor publicidad al escándalo.

Raramente surgen disensiones en el seno del tribunal inquisitorial en relación con casos de este tipo, pues se interpretaría como una ruptura de los mecanismos de solidaridad (en el tribunal de Évora, de forma excepcional, uno de los diputados se negó a proseguir su trabajo en presencia de un colega excomulgado)[69]. La norma era negarse

[69] **ANTT, CGSO, Livro 97, doc. 30 (carta del tribunal de Évora de 7 de diciembre de 1591, en la que se exponen las quejas sobre la excomunión del inquisidor Goncalo Mendes de Vasconcelos por el vicario general de la diócesis y se denuncia el rechazo de D. Joáo de Braganca, entonces diputado, a asistir a las sesiones de conclusión de los procesos en presencia del excomulgado).**

hasta el final a aceptar la excomunión por entender que ésta era nula. El Consejo de la Suprema, en una carta del 26 de enero de 1626, critica duramente la actitud de los inquisidores de Mallorca, excomulgados por el vicario general de la diócesis, justamente porque habían aceptado la excomunión, abandonando el ejercicio de sus funciones y la instrucción de los procesos de fe. En dicha carta, el Consejo señala expresamente que los inquisidores debían saber que los «ministros inferiores no podian excomulgar a los superiores, y mucho menos a los del tribunal del Santo Oficio, cuyas causas y ministros eran privilegiados y exemptos de todas jurisdicciones», aconsejándoles que no respeten la excomunión y que prosigan su trabajo como anteriormente[70]. En este caso, se subraya doblemente el *status* de los inquisidores al considerar, en primer lugar, que el vicario general del obispado es un ministro inferior a los inquisidores y, por otro lado, al entenderse que su superioridad excluye todas las eventuales excomuniones, dado que son agentes privilegiados y exentos.

Otro elemento fundamental confirma esta preeminencia de los inquisidores respecto a sus colegas (al menos en el ámbito decisivo de la definición y de la vigilancia de las fronteras de las creencias), ya que, a principios del siglo xvn, obtienen el monopolio sobre las investigaciones relativas a la fe entre la población eclesiástica, tras un largo proceso de conflictos jurisdiccionales con las órdenes religiosas[71]. Durante el siglo xvi se producen aún excepciones a la regla de que los «delitos» de herejía forman parte exclusivamente de la jurisdicción inquisitorial. Tales excepciones surgen en los casos más sorprendentes, como en 1568, cuando el papa Pío V autoriza al cardenal Morone, durante la visita a su diócesis de Módena, a absolver a los herejes que se confiesen espontáneamente, privilegio que, en 1572, provocaría las protestas del inquisidor local, para quien dicha situación tan sólo había permitido que los denunciados pudiesen limpiar su expediente judicial[72]. Por otro lado, la Inquisición se apropiaría del último dominio tradicionalmente controlado por la jurisdicción eclesiástica, el comportamiento moral del clero y, en concreto, el comportamiento de los confesores que solicitaban a los arrepentidos al pecado, violando el sacramento de la penitencia[73]. De esta manera, los inquisidores con-

[70] AHN, Inq., Libro 1278, fl. 55r.

[71] En 1606 se publica una constitución papal en la que se revocan todas las facultades concedidas a las órdenes religiosas sobre el conocimiento de delitos bajo jurisdicción inquisitorial; ASM, FI, Busta 251, fase. V y Busta 270, fase. V.

[72] ASM, FI, Busta 270, fase. Ili y Busta 251, fase. I.

[73] Todavía en 1624, la *Sacra Congregazione* declara obligatoria la denuncia de confesores solicitantes; ASM, FI, Busta 170, fase. VII. La jurisdicción sobre este delito, establecida por la bula de Pío IV *Cum sicut* en 1561, se confirmó a través de la constitución *Universi* de Gregorio XV en 1622 y por la encíclica del 16 de septiembre

siguen de una sola vez consolidar su prestigio y su poder espiritual entre el clero y entre la población, pues el control público del comportamiento de los confesores tranquiliza a los fieles y coloca a los elementos más dinámicos del aparato eclesiástico bajo la vigilancia del tribunal. La relación establecida entre los inquisidores y los confesores es también de interacción y solidaridad, pero se asienta sobre todo en el poder. Los edictos de fe, de hecho, prohiben expresamente a los confesores absolver a los penitentes que hayan incurrido en delitos bajo jurisdicción inquisitorial. Surgen incluso iniciativas poco ortodoxas que son objeto de investigación por parte de la *Sacra Congregazione,* como la del inquisidor de Módena, que habría reunido a los confesores del territorio que estaba bajo su jurisdicción, ordenándoles que incitasen a sus penitentes a denunciar a los herejes[74]. Con todo, esta política de contacto directo con los agentes religiosos o civiles no resultaba novedad alguna, ya que era usual, por ejemplo, reunir a los libreros para imponerles reglas de conducta destinadas al control del comercio de libros[75]. Aún así, estos contactos no estaban ni muy difundidos ni demasiado alentados por los órganos de control. Tanto en Portugal como en España, por ejemplo, hay una presión constante por parte de los Consejos sobre los inquisidores para que no se mezclen con la población ni con las autoridades fuera de las ceremonias en las que estaban obligados a participar[76].

Los inquisidores son el rostro del tribunal. No sorprende que los consejos intenten controlar su comportamiento en público y en privado, tratando de imponer reglas que llegan incluso a abordar las relaciones de aquéllos con sus amigos. La distancia es uno de los instrumentos más importantes de la distinción, elemento que se hace cada vez más complejo a lo largo del Antiguo Régimen, de tal forma que los inquisidores no deben salir sin motivos razonables de sus casas; no deben realizar visitas, aunque sean de amistad, a los miembros de otros tribunales, a los canónigos o a los obispos, sin que esté asegurada la reciprocidad; y no deben participar en las fiestas de la ciudad ni en otras ceremonias públicas, civiles o religiosas, sin que se les garantice un lugar acorde a su *status.* El desplazamiento de los inquisidores es siempre fuente de problemas de etiqueta que reciben cuidadosa atención por parte de los órganos de control. Todas las salidas del tri-

de 1728. La Congregación distribuyó una nueva circular con instrucciones sobre la apertura de procesos en esta materia el 29 de enero de 1752; ASM, FI, Busta 272.

[74] **ASM, FI, Busta 252, fase. III.**

[75] **ASM, FI, Busta 270, fase. VII (caso de una reunión de libreros, llamados por el inquisidor de Módena Fr. Giacomo Tinti di Lodi, en 1646).**

[76] **ANTT, CGSO, Livro 432, fi. Ir (orden del *Conselho Cerai* del 26 de mayo de 1636, en la que prohibe a los inquisidores que participen en las ceremonias públicas sin autorización).**

bunal deben cuidar el ritual hasta en los más pequeños detalles, como, por otro lado, ocurre con el resto de los aspectos de la actividad inquisitorial. Así, los Consejos obligan a los oficiales y ministros a acompañar a los inquisidores en sus desplazamientos, porque «andando juntos el officio sera mas horrado, y todos serán mas temidos y mirados»[77]. La multiplicación de la «microconflictividad» durante tales salidas o apariciones públicas de los inquisidores (en ocasiones humillados frente a toda la gente por las autoridades civiles)[78] explica las continuas restricciones impuestas por los Consejos. En este conflicto simbólico con las otras autoridades, los inquisidores se confinaron progresivamente en su ámbito exclusivo de intervención, siendo señores apenas de las ceremonias que ellos mismos ponían en escena. Puede decirse que supieron mantener sus privilegios y su prestigio, pero en cierta medida vivieron su poder encerrados en sí mismos.

Salvar la cara y mantener el honor de la institución a cualquier precio eran las responsabilidades más importantes de los inquisidores en las competiciones rituales en las que se veían envueltos. Con todo, los Consejos y los inquisidores generales trataban de obtener todas las «armas» simbólicas a su alcance, como privilegios del papa, exenciones y el apoyo de la Corona. Vamos a tratar de ver cómo supieron hacer uso de ambas fuentes de poder con enorme eficacia, recurriendo a una y a otra simultáneamente. Desde que comenzaron a funcionar los tribunales inquisitoriales en España y Portugal, las bulas papales no se aceptaban si no favorecían a la institución, imponiendo así los reyes un filtro protector. En el caso español, dos son las leyes que se cuentan entre las más significativas: un decreto que prohibe la notificación de las bulas a los inquisidores «por el gran desonor que al sancto officio se sigue dello pues en su exercicio son libres todos los ministros del» (se amenaza a los infractores con la privación de oficios y con el exilio)[79]; y otro decreto por el que se prohibe el recurso de los condenados a Roma (los Reyes Católicos, además, obtuvieron del papa el privilegio de que los propios inquisidores generales fuesen quienes decidiesen en última instancia sobre los recursos). Los monarcas españoles, por otro lado, establecieron normas que reforzaban el honor de la institución frente a los restantes poderes, como es el caso de una carta del rey en la que se prohibe la aceptación de quejas contra los inquisidores por parte de los ministros regios o de los jueces seculares[80]. Obligaron, además, a las autoridades civiles a prestar juramento de fidelidad al «Santo Oficio», como en el Reino de

[77] **AHN, Inq., Libro 1278, fl. 156v.**
[78] **AHN, Inq. Libro 1232, fl. 210r.**
[79] **AHN, Inq., Libro 1275, fl. 9r.**
[80] ***Ibidem,* fl. 9r-v.**

Sicilia, donde la concordia de 1580 prevé que cada nuevo virrey, lugarteniente y capitán general debe prestar, en una iglesia, juramento de protección al tribunal y de persecución de los herejes al iniciar el ejercicio de sus funciones. En la misma concordia se establecía que el virrey debía conceder el *exequátur,* automáticamente y sin derechos, cuando se le presentaba la cédula y el título de inquisidor[81].

FUNCIONARIOS Y FAMILIARES

Los ministros de los tribunales hispánicos que acceden a los niveles superiores de la jerarquía son los inquisidores, los fiscales y los diputados (tipo de funcionarios específico de la Inquisición portuguesa —*vd.* cap. «La organización»—). A los diputados se les paga como al resto de los funcionarios y su *status* es similar al del fiscal. A estos dos tipos de funcionarios los nombraba el inquisidor general, quien en determinadas situaciones podía servirse de la consulta al Consejo. En España, el equivalente del diputado es el consultor, si bien su *status* cuenta con una consideración mucho menor. Su número varía de tribunal a tribunal, sus funciones son temporales y su posición en la carrera no es tan clara como en Portugal, donde al diputado se le considera de hecho como una especie de aprendiz de inquisidor, cuyo nombramiento como tal está más o menos garantizado. Cabe añadir que el puesto de diputado puede servir también como medio de jubilación para los inquisidores más viejos, sin fuerzas para mantener la rutina cotidiana de trabajo, pero cuya experiencia se puede aprovechar aún desde un puesto menos exigente[82]. Los calificadores son elegidos por los colectivos de los tribunales de distrito y se reclutan entre los clérigos regulares. En el caso portugués, se constata una cierta preponderancia de los dominicos en una primera fase, si bien, desde finales del siglo xvi, se produce una apertura a los maestros en Teología de otras órdenes religiosas, incluida la Compañía de Jesús, a la hora de ejercer tales funciones. El cargo de calificador y de revisor de libros no está remunerado, pero generalmente hay más candidatos que lugares disponibles, debido a los beneficios simbólicos que se obtienen gracias al mismo y a la liberación que implica de los deberes impuestos por las reglas de las respectivas congregaciones. Los superiores de las órdenes, además, pretendían que se les consultase antes de cada nombramiento con el objeto de evitar toda perturbación en la

[81] **AHN, Inq. Libro 1274, pp. 107-108.**

[82] **Tales perspectivas en la carrera inquisitorial aparecen expresamente referidas en dos cartas del Consejo portugués de 1589 y de 1596; ANTT, CGSO, Livro 95, doc. 51 y Livro 346, fl. 7r.**

J. PETRE M. ORD. PRÆDIC.

NOS FR. ANGELUS THOMAS GATTELLI
DE ARGENTA
SACRÆ THEOLOGIÆ MAGISTER ORDINIS PRÆDICATORUM, IN CIVITATE BRIXIÆ, EJUSQUE DIŒCESI
INQUISITOR GENERALIS
A SANCTA SEDE APOSTOLICA CONTRA HÆRETICAM PRAVITATEM SPECIALITER DELEGATUS.

CUM Sanctæ Inquisitionis Officium a Sancta Sede Apostolica Nobis commissum plurimis indigeat Assistentibus spectabili Vita, doctrina morumque integritate insignitis, qui varia exercendo munia Nos ubique adjuvent, ea propter, Te [illegible] de cujus sufficientia, integritate, ac Fidei Catholicæ zelo satis in Domino confidimus, Auctoritate Officii Nostri tenore Præsentium instituimus, & deputamus, Electumque & Deputatum declaramus in Vicarium hujus Sanctæ Officii, & Nostrum, in Loco [illegible] cum facultate dumtaxat suscipiendi Hæreticos, Apostatas a Fide, Schismaticos, aliosque de Hæresi, vel Apostasia suspectos sponte Comparentes (non tamen Hæreticos relapsos) eosque absolvendi, prævia Abjuratione, juxta formam Sacrorum Canonum, cum omnibus Gratiis, Indultis, ac Privilegiis a Summis Pontificibus hujusmodi Sanctæ Inquisitionis Officialibus concessis, & consuetis. In quorum fidem, his Sancti Officii Sigillo munitis, propria manu subscripsimus.

Dat. Brixiæ in Ædibus Inquisitionis Die 7. — Mensis Junii — Anno 1759

ITA EST [illegible]

Reg. f. 44 tergo

[illegible]

Carta de nombramiento de un vicario por el inquisidor de Brescia en 1759 (Archivio di Stato di Venezia, Santo Ufficio, Busta 155). En esta ocasión, en vez de las armas del papa, encontramos una representación del asesinato del inquisidor San Pedro Mártir, patrono de las cofradías de familiares y funcionarios del «Santo Oficio».

respectiva comunidad e intervenir así en la distribución de una gracia de reconocida importancia. Los inquisidores tenían también cierta autonomía en el nombramiento de ministros y oficiales de los tribunales de distrito, que debían prestar juramento ante ellos. Por otro lado, es en este nivel burocrático en el que no se observa declive alguno durante los siglos xvii y xviii en España, gracias a la creciente participación de las élites locales en los tribunales[83]. Finalmente, los inquisidores gozaban de iguales prerrogativas con relación al nombramiento de comisarios y de familiares. En el caso español, además, aquellos que realizaban la visita del distrito no sólo podían recibir candidaturas, sino que, al mismo tiempo, controlaban el comportamiento de los privilegiados en la respectiva circunscripción. En resumen, como hemos podido observar eran diversos niveles de res-

[83] **Roberto López Vela, *loe. cit.*, pp. 794-797.**

ponsabilidad los que se veían envueltos en las prácticas de los nombramientos.

En Italia, la centralización en este ámbito es bastante mayor. De hecho, los vicarios de los tribunales son nombrados por la *Sacra Congregazione,* que controla también los nombramientos de los *vicari foranei* por parte de los inquisidores (éstos deben presentar al órgano central tres nombres para cada puesto vacante, de entre los cuales el primero indicado es el escogido, si bien hay casos en los que la Congregación rechaza a los candidatos propuestos por los inquisidores)[84]. Los consultores los nombran los inquisidores locales, aunque se consulta siempre a la Congregación acerca de los nombres elegidos (generalmente son doce para cada tribunal: cuatro teólogos, cuatro juristas en Derecho Canónico y cuatro juristas en Derecho Civil, los cuales desempeñan un papel decisivo en la clasificación de las herejías y en la instauración de los procesos). La autonomía de los inquisidores en el nombramiento de los oficiales del tribunal aumenta a medida que se desciende en la jerarquía, si bien la Congregación ejerce siempre un cierto control al exigir listas de funcionarios e informaciones sobre sus características y la actividad que desempeñan[85]. Los familiares de la Inquisición, designados en Italia por *crocesignati,* deben proponer su candidatura a los inquisidores locales, los cuales abren una investigación sobre su origen y *status,* pues tienen la responsabilidad de decidir la aceptación o el rechazo de la petición de investidura. Con todo, los órganos superiores vigilan el número de familiares en cada región y en cada ciudad, controlan la lista de familiares admitidos y definen las normas de selección (en concreto, sobre su nivel social). Por otro lado, desde la primera mitad del siglo xvii, la *Sacra Congregazione* o, incluso, los inquisidores locales revocan periódicamente las patentes, con el fin de forzar su renovación en un plazo de quince días o un mes y controlar así la red de ministros y de familiares[86].

[84] **BAB, B-1891, p. 388 (la *Sacra Congregazione,* en una carta del 14 de mayo de 1701, rechaza los tres nombres propuestos por el inquisidor de Bolonia para los cargos del «Santo Oficio»). ASM, FI, Busta 259 (carta de la *Sacra Congregazione* del 1 de agosto de 1772, en la que exige que se respete el antiguo estilo de la Inquisición romana sobre el procedimiento a seguir en el nombramiento. Otras cartas de años posteriores revelan el restablecimiento de la práctica tradicional).**

[85] **ASM, FI, Busta 252, fase. Ili (carta circular de la Congregación del 26 de septiembre de 1614, en la que se pide a todos los inquisidores informaciones sobre el estado de cada tribunal, es decir, sobre los lugares bajo su jurisdicción, la población, el dominio espiritual y temporal, los vicarios y sus características); *idem,* Busta 253, fase. I (carta circular de la Congregación del 1 de diciembre de 1621, en la que se pide una relación de los consultores existentes, indicando su respectiva formación universitaria y su posición dentro de la Iglesia).**

[86] **ASM, FI, Busta 270, fase. VII (edictos de revocación de las patentes del tribunal de Modena del 1 de diciembre de 1639, del 7 de julio de 1642 y del 1 de enero de**

En los tribunales hispánicos, encontramos algunos oficiales cuyo estatuto es ambiguo. Se trata de los oficiales de la hacienda inquisitorial (el juez, el receptor, el contador, el tesorero y el notario de los secuestros) que dependen directamente del rey. Su estructura no dependía de los tribunales de la Inquisición en los reinos hispánicos, pues la confiscación de bienes estaba bajo jurisdicción real, aunque se reconocía al inquisidor general como instancia de control y el que los medios financieros acumulados por el fisco se utilizasen para cubrir una parte de los gastos de la Inquisición[87]. Con todo, las condiciones en las que se procede a la investidura de estos oficiales de la hacienda, no sólo los convierten en agentes dependientes del rey, sino que los hacen también más vulnerables a las situaciones de crisis política y financiera. Por esta razón, el Consejo de la Suprema difundía una orden real fechada el 19 de noviembre de 1640, por la cual se comunicaba que los cargos de receptor, contador y notario de los secuestros de todos los tribunales se venderían en subasta pública por cuatro vidas. Se sabe que este tipo de ventas se hicieron prácticamente en todas partes y que algunos tribunales, incluso, las hicieron públicas con anuncios impresos, como sucedió en Granada. En febrero de 1644, se suspendieron algunas ventas de oficios y, en el mes de marzo siguiente, el Consejo pedía informes a este respecto a todos los tribunales con el fin de hacer balance de la situación y de decidir la política a seguir[88]. Con todo, la propia Inquisición española venía ya vendiendo oficios al menos desde la década de 1620-1630, hecho enton-

1667, respectivamente; esta última, por orden expresa del cardenal Barberini da la *Sacra Congregazione);* Busta 271, fase. VIII *(id.,* 16 de agosto de 1698), fase. IX (iti., 7 de enero de 1700), fase. X *(id.,* 15 de junio de 1724 y 20 de febrero de 1727, en la que se cita un edicto romano de 4 de abril de 1718 sobre el numero excesivo de *patentati* que gozan del privilegio de jurisdicción, problema que se planteaba desde Urbano Vili). BAB, B-1891, p. 200 (edicto del inquisidor de Ancona de 1680 revocando las patentes e imponiendo un plazo de treinta días para su renovación); p. 525 (edicto del inquisidor de Bolonia de 14 de octubre de 1710, que él mismo justifica afirmando que las patentes no se renovaban desde hacía quince años); B-1892, fl. 124r (edicto del inquisidor de Ferrara de 12 de junio de 1703); B-1940 (veinte patentes anuladas en los años 1731-1733 por el inquisidor de Ferrara).

[87] Para el caso portugués, *Regimentó do juizo das confiscacoes pelo crime de heresia e apostasia,* Lisboa, Miguel Manescal, 1695. Se trata de la reimpresión del reglamento de 1620, publicado también por Diogo Guerreiro Camacho de Aboim, *Opusculum de privilegiis familiarum, officialumque Sanctae Inquisitionis* (1.* ed. 1699), Lisboa, Ex Officina Bernardi Antonii de Oliveira, 1759, pp. 383-408. El primer reglamento de la hacienda inquisitorial portuguesa data de 1572, si bien varios aspectos aparecen ya contenidos en el reglamento general de 1552 y en el reglamento del *Conselho Geral* de 1579 *(vd.* Antonio Baiào, *A Inquisic&o em Portugal e no Brasil. Subsidios para a sua historia,* Lisboa, Arquivo Histórico Português, 1921, suplemento, pp. 9-14 y 31-57).

[88] AHN, Inq., Libro 1278, fls. 162v-163v; Libro 1233, fi. 335v; Libro 1265, fl. 352r.

ees reprobado por Felipe IV en una carta dirigida en 1627 al nuevo inquisidor general, el cardenal Zapata[89]. Tras diversas consultas a teólogos, que dieron su aprobación, el Consejo decidió en 1631 vender títulos de familiar y de alguacil por tres vidas, siendo el objetivo en esta ocasión satisfacer las exigencias económicas del rey para pagar a las tropas. Esta práctica se prolongó hasta la década de 1650-1660, de modo que, en 1640, por ejemplo, el Consejo ponía en el mercado de los privilegios una oferta de 300 puestos de familiares, al mismo tiempo que se ponían a la venta cargos menores de los tribunales, como los de depositario o los de notario de los procesos civiles[90]. En el caso portugués, a pesar de las dificultades de la coyuntura de 1620-1640 y de los años que siguieron a la *Restauragao,* no encontramos indicios de que esta práctica de la venta de oficios se produjese. Cierto es que la transmisión hereditaria de los oficios menores, como el de carcelero, portero o, incluso, el de alguacil, era una práctica difundida, ligada a la frecuente contratación de parientes de los consejeros y del inquisidor general, a pesar de que la presencia de parientes en un mismo tribunal estaba prohibida por los reglamentos. Con todo, la venalidad de oficios introduce una lógica de funcionamiento completamente diferente y, además, no deja de tener cierta influencia en el progresivo declive de la red española de familiares desde mediados del siglo xvn. Por otro lado, López Vela ha puesto también de relieve el carácter hereditario de numerosos oficios de la Inquisición española, incluidos aquellos de mayor responsabilidad[91].

A la investidura de los funcionarios y familiares de las Inquisiciones hispánicas le precede un proceso de habilitación que da mayor distinción al hecho de pertenecer al tribunal. La investigación debía hacerse hasta la tercera generación, siendo necesario interrogar a un mínimo de doce testigos entre las personas más viejas y de mayor prestigio de las ciudades, villas y aldeas en las que habían residido los antepasados del candidato al puesto (se excluían los amigos, los enemigos y los parientes de la familia en cuestión). Algunos procesos de habilitación suponen centenares de folios, justamente porque era necesario establecer, sin error posible, la pureza de sangre del candidato (en los casos más complicados, el número de testigos podía aumentar sorprendentemente, lo que incrementaba también los costes del proceso). Quienes eran aceptados obtenían un triunfo añadido, como forma de distinción, en sus conflictos con las otras familias y bandos

[89] **AHN, Inq., Libro 1245, fl. lOOv.**

[90] **Henry Charles Lea, *A History of the Inquisition of Spain,* vol. II, Nueva York, MacMillan, 1906, pp. 212-215 [ed. española: *Historia de la Inquisición española,* Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983].**

[91] **Roberto López Vela, *loe. cit.,* pp. 777-778 y 787.**

de poder de la ciudad o de la villa (en este sentido, cabe señalar que los órganos superiores de la Inquisición hispánica tienen dificultades a la hora de disciplinar a los miembros del tribunal, que llegan a lanzar la infamia sobre el origen familiar de las personas con las que están enfrentados o con las que mantienen relaciones de rivalidad)[92].

La pureza de sangre era un elemento añadido de distinción social que se venía a juntar al sistema tradicional de linaje y de nobleza de nacimiento. Estos criterios étnicos de selección de los candidatos se implantaron a lo largo del siglo xvi, si bien sólo se comenzaron a aplicar al pie de la letra a principios del siglo xvn. Con todo, encontramos excepciones y «agujeros» relativamente significativos en el sistema. Un ejemplo es el de Gertrudis de Granada, mujer de Rodrigo de la Cueva y Benavides, regente de Cádiz y candidato al título de familiar de la Inquisición, que el 22 de mayo de 1629 presentaba una petición al inquisidor general en la que declaraba que su origen morisco había sido «borrado» por una cédula real concedida en 1553 por Carlos V a su antepasado Pedro de Granada Venegas, caballero de la orden militar de Alcántara, intendente de la Casa de la reina y descendiente de los califas de Granada. El inquisidor general reconoció inmediatamente el fundamento de la petición, declarando que, dado que había sido establecido por una cédula real de Carlos V, ni Granada ni los descendientes de su casa podían ser excluidos del «Santo Oficio». Cabe añadir que Pedro de Granada se convirtió al Cristianismo antes de la conquista de Granada por los Reyes Católicos, contribuyendo significativamente con sus vasallos al esfuerzo de la guerra. Esta ayuda le habría valido el reconocimiento de nobleza por parte de los Reyes Católicos, su nombramiento para los puestos más importantes de Granada y el título de miembro del Consejo Real[93]. El segundo ejemplo de excepción a la regla sobre la pureza de sangre es bastante más tardío, pero interesante, pues abre el acceso de la población de los indios convertidos a los privilegios del «Santo Oficio». Así, en 1693, siempre en España, el rey Carlos II envía al inquisidor general un memorial de Juan Núñez Vela de Rivera, beneficiado de la iglesia de Arequipa, en el que habla en nombre de los descendientes de los indios convertidos de América, pidiendo el reconocimiento de sus derechos como cristianos viejos, «limpios» y nobles, y, por tanto, con posibilidad de acceder a los honores del «Santo Oficio». Tras la consulta al Consejo, tales derechos son reconocidos por decreto real, siendo suficiente probar el bautismo y la

[92] **AHN, Inq., Libro 1237, fl. 244v (carta acordada del 1 de septiembre de 1662 por la que se prohibe a los ministros de la Inquisición deshonrar a otras personas en cuestiones de linaje).**

[93] **AHN, Inq. Libro 1233, fls. 261r-263v.**

observancia de la religión católica por los antepasados de los candidatos hasta la tercera generación[94]. El reconocimiento del estatuto de cristianos viejos a los indios convertidos de América plantea el grave problema de la política diferenciada que se aplica con respecto a los judeoconversos, que continúan siendo el objetivo principal de la persecución inquisitorial, no en cuanto al número de procesos, sino en relación con el tipo de penas aplicadas, incluso en los territorios hispánicos de ultramar.

La atracción por los oficios de la Inquisición se debe, en buena medida, a los privilegios concedidos por el papa y por los reyes hispánicos. Los privilegios papales se sitúan en el nivel de la protección simbólica, aunque no son menos importantes que los privilegios temporales. En este sentido, cabe recordar las indulgencias plenarias concedidas en ciertas circunstancias a los *crocesignati* que participaban en las cruzadas y en las guerras de Italia, investidos como asistentes civiles de los inquisidores. Estas indulgencias plenarias, reclamadas inmediatamente por los tribunales inquisitoriales creados en España, fueron confirmadas por un breve de Paulo V fechado en 1611[95]. Una constitución anterior de Pío V, de 1569, en la que se condenaba a la excomunión y a ser relajados al brazo secular a quienes se opusiesen a la actividad inquisitorial, supuso un importante instrumento en manos de los inquisidores para el reconocimiento de su preeminencia, pues publicaban este breve cada vez que tenían conflictos con el resto de las jurisdicciones o con otros poderes[96].

Los privilegios reales concedidos en España y Portugal a los oficiales y familiares de la Inquisición a lo largo del siglo xvi hicieron que sus cargos y títulos fuesen aún más interesantes. En general, tales privilegios se caracterizaban por la exención de impuestos, de obligaciones comunitarias, del servicio militar o del alojamiento de tropas; por la autorización a usar vestuario de seda, aun no siendo caballero; por la licencia para llevar armas defensivas y ofensivas; y por el reconocimiento de jurisdicción privada en la mayor parte de los crímenes y disputas judiciales en las que pudiesen verse envueltos[97]. En el caso

[94] AHN, Inq., Libro 500, fl. 74r-v.

[95] AHN, Inq., Libro 1251, fls. 292v-293r (memoria sobre el origen de los privilegios papales a los *crocesignati).* BAB, B-1892, fl. 28r (breve de Paulo V del 20 de julio de 1611 sobre las indulgencias concedidas a los *crocesignati).* A la participación de los *crocesignati* en la «Cruzada» organizada por Juan XXII contra los Visconti en 1322, hace referencia Biscaro Girolamo, «Inquisitori ed eretici lombardi (1292-1318)», en *Miscellanea di Storia Italiana,* s. Ili, XIX, 1922, pp. 462-463.

[96] ASM, FI, Busta 270, fase. III.

[97] Para el caso portugués, además de las recopilaciones de legislación publicadas por la Inquisición en 1598 y en 1634, encontramos varias ediciones de los privilegios reales concedidos a los oficiales y familiares del tribunal inquisitorial; *Traslado autentico de todos os privilegios pelos Reys destes Reynos e senhorios de Portugal aos offi-*

de la Inquisición española, los organismos centrales consiguieron que los familiares conservasen sus cargos públicos, sobre todo en el gobierno de las ciudades, ya que las autoridades locales querían prohibir su participación debido al privilegio de jurisdicción particular del que gozaban; lógicamente, el rey acabó anulando el privilegio jurisdiccional en el caso de delitos cometidos en el ejercicio de sus funciones civiles[98]. En Italia, la situación era muy desigual a este respecto, pues había Estados, como la República de Venecia, que no reconocían a los inquisidores el derecho de nombrar *crocesignati,* mientras que en los Estados pontificios se instituyeron privilegios y exenciones semejantes a los de España y Portugal (en ocasiones con referencias explícitas al modelo hispánico, como en el caso de la adopción de «cuotas» de familiares en función de la dimensión de los núcleos de población)[99].

En España, los poderes constituidos discutieron todos estos privilegios, pues veían en ellos la creación de una nueva estructura que daba acceso a un estatuto de «nobleza» que no se basaba ya en el «linaje» sino en la pureza de sangre y, por tanto, una amenaza a los débiles equilibrios establecidos a lo largo de los siglos en la reproducción del orden social y, sobre todo, en la conservación de los derechos exclusivos reconocidos a los órdenes superiores. Por otro lado, el propio rey y las oligarquías urbanas temían que los nobles pudiesen utilizar esta nueva estructura para reforzar aún más sus privilegios y, sobre todo, para escapar a los nuevos instrumentos de control aplicados por el Estado absolutista que se estaba construyendo. Así, en un primer período, los reyes de España y de Portugal prohibieron el acceso de los nobles a los títulos de familiar de la Inquisición. Estas órdenes, confirmadas a lo largo del siglo xvi, aparecen todavía referidas en una consulta enviada al Reino de Sicilia en 1593, en la que se establece claramente que «titulados y varones no sean familiares de la Inquisición de Sicilia»[100]. Aún en 1617, Felipe III censura a los inquisidores de Goa por haber nombrado a hidalgos como familiares[101]. La situación de los territorios periféricos de los imperios hispánicos es, sin embargo, muy particular, pues los virreyes tenían siempre proble-

***ciaes e familiares do Santo Officio da Inquisicáo,* Lisboa, Miguel Manescal, 1685 (otra edición en 1691).**

[98] **AHN, Inq., Libro 1229, fl. 106r; Libro 1275, fl. lv; Libro 1276, fls. 45v y 48v y Libro 1280, fl. 90r-v (cédulas reales de 1524 y de 1558 en las que se reconoce el derecho de los familiares a ejercer ciertos cargos públicos y varias consultas al Consejo de la Suprema sobre el asunto).**

[99] **BAB, B-1892, p. 23: «la distribuzione dei patentati ed il numero d'essi nelle città d'Italia s'è regolato da ciò che s'usa in Spagna, conforme al divissato dal Simanca nel detto Trattato delle Cattoliche Istitutioni, Tit. 41».**

[100] **AHN, Inq., Libro 1254, fl. 185r y Libro 1280, fl. 201r.**

[101] **ANTT, CGSO, Livro 96, fls. 223r-228r.**

mas para imponer la autoridad de la que estaban investidos a los nobles que ejercían las funciones militares de mayor responsabilidad en la región.

Esta política de restricción del acceso de los nobles al título de familiar empezó a cambiar a comienzos del siglo xvn. En 1604, el Consejo de la Suprema expidió una carta acordada en la que establecía que no debían ser admitidos como ministros o familiares de la Inquisición personas de baja condición, en concreto, carniceros, cortadores, pasteleros, zapateros u otros oficios mecánicos. Los argumentos presentados son bastante explícitos: «porque de admittirse por familiares y ministros del sancto officio personas viles i bajas se sigue mucha desestimación i desautoridad a todo el cuerpo de la Inquisición»[102]. Ya en el memorial del célebre Luis de Páramo sobre la Inquisición de Sicilia, redactado en 1592 (que obtuvo la respuesta negativa de 1593 referida anteriormente), se proponía la admisión de nobles, «titulados y varones», para los puestos de familiares, apoyándose en dos argumentos: a) que sería imposible, en las condiciones sicilianas de inseguridad y de desorden permanentes, realizar detenciones sin su presencia; b) que la autoridad del «Santo Oficio» no sería jamás respetada sin la participación de los nobles en la jurisdicción privada del tribunal. Cabe decir que Páramo presenta una visión negra de la sociedad siciliana, caracterizada por la resistencia permanente al control de las autoridades, por la presencia constante de actos de bandidaje y encuadrada por una nobleza celosa de su autonomía, amiga de novedades y habituada a la justicia privada[103]. El argumento de mayor peso para justificar este cambio estratégico, válido asimismo para los territorios del centro del imperio, lo expone Páramo de forma clara, y es que para implantar la Inquisición en la sociedad local es necesario obtener el apoyo de los nobles a través, sobre todo, de su nombramiento como familiares de los tribunales.

Se puede adivinar aquí un conflicto de intereses entre el «Santo Oficio» y la Corona, cuyo rastro es difícil de seguir en todos sus detalles, pues hay otras fuerzas, concretamente los propios nobles, involucradas en el mismo. Si el tribunal, de hecho, no demostró tener un interés particular por la nobleza a lo largo del siglo xvi, como inversión rentable en el marco de la «bolsa de valores de los privilegios», la situación cambia con el inicio de la crisis coyuntural de la primera mitad del siglo xvii y con la trasformación de los criterios de acceso a la administración del Estado. Así, la aristocratización de la red de familiares de la Inquisición que se ha señalado para algunas regiones

[102] **AHN, Inq., Libro 1233, fl. 32r-v; Libro 1243, fl. lOlv y Libro 1271, fl. 175r.**
[103] **AHN, Inq., Libro 1252, fls. 357r-364v.**

de España, sobre todo después de finales del siglo xvi™[4], no puede ser entendida sin integrar el fenómeno en un contexto mayor, en el que se cruzan varias directrices de cambio. En primer lugar, se detecta una actitud diferente por parte de la pequeña nobleza, que invierte de forma notable en las posibilidades que ofrece la carrera en la administración del Estado y en los sectores ligados a la misma. Así, dada la nueva dinámica de diferenciación interna en la nobleza, incluso las grandes familias dejan de desdeñar la distinción añadida que representa la investidura inquisitorial. Por otro lado, se aprecia un interés creciente por parte de la Inquisición en establecer lazos más fuertes con las élites tradicionales, con el objeto de mejorar su posición en el seno del sistema institucional. Finalmente, se constata una menor presión por parte del rey en la vigilancia contra la entrada de los nobles en la red inquisitorial, gracias al éxito de su política de control de la aristocracia. Es necesario, sin embargo, que profundicemos en algunos de estos aspectos. En primer lugar, la apertura de la Inquisición al nuevo interés de la nobleza, aunque ponía en peligro su autonomía, no era indiferente a las necesidades rituales del tribunal, en una época en la que la representación del poder no se puede separar de las personalidades ligadas al mismo[105]. Por otro lado, la participación del rey en esta relación entre el tribunal inquisitorial y la nobleza se hace más presente a medida que la Inquisición pierde peso político e institucio-

[104] Jaime Contreras, *El Santo Oficio de la Inquisición en Galicia,* citado, p. 103-127; *id.,* «La infraestructura social de la Inquisición: comisarios y familiares» *en* Angel Alcalá (ed.). *Inquisición española y mentalidad inquisitorial,* Barcelona, Ariel, 1984, pp. 123-146 (donde se pone de relieve el ascenso de los grupos medios de mercaderes en la red de familiares del tribunal de Barcelona, en contraste con la aristocratización que se aprecia en Galicia, en el País Vasco y en Zaragoza). Una situación menos acentuada la constata Stephen Haliczer en Valencia. Si bien este autor habla de aristocratización de la red en los siglos xvn y xvm (mucho menos significativa que en Galicia), señala asimismo la importante presencia de campesinos en la misma (más del 40%) y el ascenso de los grupos medios y superiores de la ciudades a costa de los artesanos; *Inquisition and Society in the Kingdom of Valencia, 1478-1834,* citado, pp. 172-185. La situación de Toledo, a pesar de los datos más fragmentados con que se cuenta, apuntan a una cierta tendencia a la aristocratización de la red en los siglos xvn y xvm; Jean-Pierre Dedieu, *L'administration de la foi. L'Inquisition de Tolède (xvie-xviite siècles),* citado, pp. 195-196. López Vela defiende una posición prudente en relación a este fenómeno localizado, de manera alguna global, de la aristocratización de la red de familiares en España, llamando la atención sobre las diferentes motivaciones de los candidatos según las regiones, de tal modo que, mientras en Castilla estarían más interesados en el honor, en Aragón se movilizaban por los privilegios; «Estructuras administrativas del Santo Oficio», in Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet (eds.). *Historia da la Inquisición en España y América,* vol. II, *Estructuras del Santo Oficio,* citado, pp. 212-213.

[105] Problema ya planteado por Bartolomé Benassar, «Aux origines du caciquisme? Les familiers de l'Inquisition en Andalousie au xvne siècle», *Caravelle,* XXVII, 1976, pp. 63-71.

nal (poco antes del último auto de fe de gran impacto, celebrado en Madrid en 1680, muchos miembros de la nobleza y grandes de España se hicieron familiares de la Inquisición para reforzar la dimensión de la ceremonia y subrayar así el compromiso del rey y de sus servidores más próximos con la institución)[106].

Una vez más es necesario tomar en consideración los datos de que disponemos, pues no podemos construir una idea general a partir de casos particulares (sobre todo Galicia y Mallorca, y en menor grado el País Vasco, Zaragoza, Valencia o Toledo) y de una coyuntura (la primera mitad del siglo xvn). Será preciso esperar el resultado de trabajos más extensos sobre la evolución en su composición social de los familiares en otros tribunales de distrito españoles, pues, sólo así, se podrá esbozar un cuadro global de la situación. La aristocratización de la red es un fenómeno que se ha podido constatar en las regiones indicadas y que debe relacionarse tanto con el aumento paralelo de los grupos medios y superiores de la ciudades, como con el descenso de los artesanos (impuesto por la legislación interna, como hemos visto), y con las redes clientelares ügadas a ciertos inquisidores generales. Aún así, el agravamiento de la crisis del imperio español en los años de 1630-1650, supuso la imposición de restricciones radicales a los privilegios existentes, lo que tuvo un efecto significativo en la evolución de la red. En primer lugar, los oficiales y familiares se vieron obligados por el rey a contribuir al esfuerzo bélico, a continuación, tuvieron que organizar batallones de combate y, finalmente, vieron abolidas la mayor parte de la exenciones de impuestos[107]. El atractivo de los cargos inquisitoriales disminuyó como consecuencia de esta política y la disgregación de la red de familiares en España se hizo irreversible. En América, la situación es aún más compleja. En el tribunal de Lima, los familiares se recluían desde el principio entre los oficiales de la Corona, justamente para evitar conflictos jurisdiccionales, al mismo tiempo que los grupos medios urbanos, sobre todo los comerciantes, penetran en la red[108]. Una situación parecida se aprecia en el tribunal de México, si bien la presencia de nobles es más significativa. El trabajo de Solange Alberro permite identificar otro fenómeno interesante que se produce desde 1625-1630, la entrada de indígenas en la red, cuya presencia enseguida será considerable[109].

[106] **Joseph del Olmo, *Relación histórica del Auto General de Fe, que se celebro en Madrid este año de 1680,* Madrid, Roque Rico de Miranda, 1680.**

[107] **La cédula real del 7 de septiembre de 1641, según la cual los familiares están obligados a participar en el esfuerzo bélico, apenas menciona la conservación de los privilegios jurisdiccionales; AHN, Inq., Libro 1234, fl. 200r-v. El privilegio de exención de impuestos ya había sido prácticamente anulado en 1636; AHN, Inq., Libro 1233, fl. 280r-v.**

[108] **Paulino Castañeda Delgado y Pilar Hernández Aparicio, *op. cit.,* pp. 61-62.**

[109] **Solange Alberro, *op. cit.,* pp. 54-55.**

En Portugal, la situación es completamente diferente, como podemos observar en el Cuadro II, elaborado a partir de los datos globales presentados por José Veiga Torres[110]. Además de la organización tardía de la red de familiares *(vd.* cap. «La organización»), cabe destacar el peso dominante de los agricultores (36% del total), seguidos de los comerciantes (29%) y de los letrados/burócratas (16%). Los artesanos tienen poca representación (7%), así como los militares (6%) y los hidalgos (5%). Llama la atención la situación de los agricultores, cuya posición dominante se acentúa aún más entre 1570 y 1670 (47% de los familiares nombrados en este largo período), descendiendo en número inmediatamente después, pero nunca por debajo del 28%. Sería necesario interrogarse mejor sobre la construcción de esta categoría, pues cabe suponer que en ella se incluye un fuerte porcentaje de la pequeña nobleza rural. Esta hipótesis, que aún está por comprobar, explicaría el débil porcentaje de hidalgos en todos los períodos, a pesar del ligero crecimiento que se aprecia entre 1621 y 1720. Los artesanos, tal como en España, tienden a reducir su presencia a partir de los años 1620 (pasan del 24% al 12%, agravándose esta tendencia a disminuir a partir de la década de 1670-1680). Con todo, los oficiales mecánicos nunca fueron formalmente excluidos del acceso a los títulos de familiar, aunque el aumento de los costes de los procesos de habilitación pueda haber tenido un efecto parecido. A pesar del carácter minoritario de la participación de este grupo en las estructuras de la Inquisición, su presencia se valoraba simbólicamente en los autos de fe. En este rito, los familiares tenían una doble representación aún en el siglo xviii, repartida formalmente entre nobles y oficiales mecánicos[111], dentro de una estrategia de integración vertical que presenta cierta semejanza con la práctica de algunas cofradías. El grupo social más interesante del cuadro que analizamos es, sin duda, el de los comerciantes, pues empieza teniendo una presencia bastante discreta para afirmarse progresivamente como el segundo grupo más fuerte en la red de familiares; fenómeno que cuestiona la imagen de la Inquisición elaborada por José Antonio Saraiva como instrumento de los intereses de la nobleza y del clero contra la burguesía ascendente[112]. Esta presencia de comerciantes sobrepasa la de agricultores en los años 1721-1770, especialmente durante el período del gobierno de

[110] **José Veiga Torres, «Da repressào para a promocào. A Inquisito como instancia legitimadora da promocào social da burguesía mercantil», *Fronteira* (en prensa).**

[111] **BNL, Cód. 863.**

[112] **José Antonio Saraiva, *Inquisicäo e cristäos-novos* (1* ed. 1956), reimpresión de la 2." ed. revisada en 1969, Lisboa, Estampa, 1985 (con la inclusión de la polémica entre Saraiva y Révah). Para una apreciación crítica de esta obra, *vd.* Francisco Bethencourt, «A Inquisicäo», en Yvette Centeno, *Portugal: os mitos revisitados,* Lisboa, Salamandra, 1993, pp. 99-138.**

Pombal, durante el cual la alta nobleza entra asimismo en la red con el objeto de cubrir las funciones más visibles de acompañamiento y control de los autos de fe. Los letrados, juristas y oficiales de la administración presentan, a su vez, una participación relativamente homogénea a lo largo de todo el período de funcionamiento de la Inquisición, siendo su participación en la red bastante sólida.

El Cuadro III nos permite analizar la red de familiares portugueses de una forma más detallada, por grupos sociales y por distritos. Los datos de Coímbra y de Évora se han unido, mientras que los datos de Brasil (que pertenecía al tribunal de Lisboa) se han separado del resto del distrito. Veiga Torres tan sólo ha considerado los datos de los cuatro primeros grupos sociales. Lisboa acaba por tener mayor peso en el nombramiento de hidalgos, sobre todo hasta los años 1670. Por el contrario, el nombramiento de «agricultores» tiene una mayor incidencia en los distritos de Coímbra y de Évora. El porcentaje de «agricultores» nombrados en Brasil sólo adquiere algún peso a partir de la década de 1720-1730, pero una vez más surgen problemas en su clasificación, pues cabe pensar que los «senhores de engenho», que forman la aristocracia de aquella colonia, habrían sido incluidos en esta categoría. El porcentaje de artesanos es bastante importante en el distrito de Lisboa, siendo inexistente o insignificante en Brasil hasta la década de 1770-1780. Las sorpresas surgen entre los hombres de negocios, pues siendo previsible que tuviesen un peso mayor en Lisboa, no deja de ser significativo el porcentaje que alcanzan en Brasil, sobre todo a partir de la década de 1670-1680. El distrito de Lisboa, con Brasil incluido, cuenta con el 64% de los hombres de negocio que acceden

Cuadro II
Nombramiento de familiares en Portugal
(Períodos y grupos sociales)

	Hid.	%	Agr.	%	Art.	%	H.N.		Let.	%	Mil.	%	Mn.	*k*	Total
1570-1620	14	2	323	46	171	24	80	11	91	13	12	2	11	2	702
1621-1670	158	7	1.095	48	270	12	309	13	338	15	94	4	21	1	2.285
1671-1720	409	7	2.154	39	327	6	1.254	23	928	17	360	7	56	1	5.488
1721-1770	399	5	2.422	28	537	6	3.241	37	1.494	17	482	6	105	1	8.680
1771-1821	47	2	1.052	38	121	4	954	35	393	14	153	6	26	1	2.746
TOTAL	1.027	5	7.046	36	1.426	7	5.838	29	3.244	16	1.101	6	219	1	19.901

Abreviaturas: Hid. - Hidalgos; Agr. - Agricultores; Art. - Artesanos; H.N. - Hombres de negocios, contratistas, comerciantes; Let. - Letrados, juristas, oficiales de la administración; Mil. - Militares; Mn. - Menores tutelados. Extraído de José Veiga Torres, «Da repressao para a promocáo. A Inquisicao como instancia legitimadora da promocao social da burguesía mercantil», en *Fronteira* (en prensa).

al título de familiar entre 1671 y 1720, porcentaje que aumenta al 71% entre 1721 y 1770. Resta decir que Brasil cuenta con el 15% del total de familiares nombrados en Portugal, si bien más de la mitad de estos nombramientos se concentran en los años 1721-1770. Estos datos nos deben hacer reflexionar sobre el papel de la Inquisición en Brasil, donde hubo un total de 3.114 familiares frente a un volumen de menos de 500 procesos, según los resultados provisionales de la investigación de Robert Rowland. En esta colonia, al contrario de lo que sucedió en los territorios bajo jurisdicción del tribunal de Goa, la relación de perseguidos/promovidos es claramente favorable a los últimos.

La situación en Italia presenta otra configuración, en la que las redes de familiares están aparentemente más controladas por la aristocracia y por las oligarquías urbanas. En los Estados pontificios, desde principios del siglo xvn, la constitución de la red de familiares se guió en buena medida por la experiencia española. A pesar de los pocos datos de que disponemos, varios elementos indican que la selección de los candidatos era rigurosa en las grandes ciudades, donde se dio preferencia a los aristócratas y a las familias ligadas al gobierno local. En el registro de privilegiados de la Inquisición de Bolonia, por ejemplo, donde en 1682 había 48 familiares, encontramos veinte senadores y una gran mayoría de aristócratas, configuración social que es idéntica a la que aparece en otras listas del mismo tribunal, elaboradas entre 1679 y 1699[113]. Antonio Battistella, además, se encontró ya con una composición social similar para la década de 1640-1650, es decir, «tutti cavalieri e gentil'huomini principali»[114]. Esta estructura de la red es parecida a otras existentes en los Estados independientes de Roma, como en el ducado de Módena. Los registros de los patentati conservados para los años de 1721, 1743 y 1762 muestran que en esa época había entre 12 y 14 privilegiados en la ciudad y 24 en el territorio, siendo la mayor parte de ellos originarios de la aristocracia y de los grupos superiores de las ciudades[115]. A pesar de todos estos indicios, es necesario esperar a que estudios más extensos en el espacio y en el tiempo permitan llegar a conclusiones definitivas.

Los usos sociales de las Inquisiciones se clarifican cuando analizamos las redes de familiares. Encontramos, de hecho, situaciones de lo más diversas en el espacio y en el tiempo, que revelan, en el caso español, una primera fase caracterizada por la entrada masiva de artesanos y campesinos en la red, junto a la exclusión de los nobles

[113] **BAB, B-1891, pp. 208-211 y pp. 220-263; y B-36, fls. 168r-171r.**

[114] **Antonio Battistella, *// Santo Oficio e la riforma religiosa in Bologna,* Bolonia, Nicola Zanichelli, 1905, p. 45.**

[115] **ASM, FI, Busta 303.**

Cuadro III
Familiares portugueses por grupos sociales, regiones y períodos

	Hidalgos						Agricultores						Artesanos						Hombres de negocios						Total General					
	Lx.	%	Bras.	%	C/E	%	Lx.	%	Bras.	%	C/E	%	Lx.	%	Bras.	%	C/E	%	Lx.	%	Bras.	%	C/E	%	Lx.	%	Bras.	%	C/E	%
1570-1620	6	43	1	7	7	50	40	12	2	1	281	87	87	51	0	0	84	49	41	51	1	1	38	48	200	28	4	1	498	71
1621-1670	68	43	0	0	90	47	156	14	8	1	931	85	114	42	0	0	156	48	130	42	7	2	172	56	621	27	25	1	1.639	72
1671-1720	139	34	8	2	262	64	426	20	165	8	1.563	72	177	54	7	2	143	44	541	43	268	21	445	36	1.647	30	526	10	3.315	60
1721-1770	145	35	11	3	243	62	488	20	347	14	1.587	66	232	43	51	9	254	48	1.206	37	1.114	34	921	29	2.680	31	1.687	19	4.313	50
1771-1821	11	23	1	2	35	75	84	8	309	29	659	63	41	34	17	14	63	52	147	15	403	42	404	43	363	13	872	32	1.511	55
TOTAL	369	36	21	2	637	62	1.194	17	831	12	5.021	71	651	46	75	5	700	49	2.065	35	1.793	31	1.980	34	5.511	28	3.114	15	11.276	57

Abreviaturas: Lx. - Lisboa; Bras. - Brasil; C/E - Coimbra y Évora. El cuadro se refiere a los familiares nombrados en cada distrito. Los datos para Coimbra y Évora se han unido, mientras que los datos de Brasil (que pertenecía al distrito de Lisboa) se ofrecen por separado. Datos recogidos en José Veiga Torres, «Da repressão para a promoção. A Inquisição como instância legitimadora da promoção social da burguesia mercantil» en *Fronteira* (en prensa).

impuesta por el rey. Esta situación, que se prolonga hasta finales del siglo xvi, ofrece a los grupos referidos la posibilidad de acceder al mercado de los privilegios que les había sido prohibida hasta entonces. En una segunda fase, se constata una aristocratización relativa de la red en ciertas regiones, acompañada de una disminución de los artesanos y un aumento de los grupos medios y superiores de las ciudades (primera mitad del siglo xvii). En una tercera fase, que se prolonga hasta el siglo xviii, se advierte una reducción radical del número de familiares nombrados, resultado fundamentalmente de la reducción de privilegios. En esta fase, la diversidad regional en la composición social de los familiares resulta bastante significativa. En Italia la situación parece ser menos matizada, con una selección muy estricta de los familiares entre los círculos aristocráticos y las oligarquías urbanas, tanto en los Estados pontificios como en los Estados independientes que aceptaron el nombramiento de privilegiados civiles por parte de la Inquisición romana. En Portugal, la Inquisición parece haber desempeñado un papel relativamente importante en la reorganización del mercado de privilegios, funcionando como un factor de estímulo y de consagración de la movilidad social. En este caso, la utilización de la Inquisición por parte de las nuevas élites es un proceso de larga duración, pues es justamente en el período tardío de 1671 a 1770 en el que se concentra el mayor número de familiares nombrados (71% del total), al mismo tiempo que aumenta el peso de los comerciantes y de los hombres de negocios. La red portuguesa de familiares mantiene, sin embargo, una relativa homogeneidad hasta el final, fenómeno que nos obliga a considerar la capacidad de implantación social de la Inquisición en situaciones muy diferentes, que acompaña y refleja la dinámica social existente en las varias regiones.

En los diferentes casos que hemos analizado aquí, encontramos una tendencia a la reproducción endógena de los privilegiados a través de la Inquisición, después de una fase de gran apertura. Encontramos, de hecho, una transmisión hereditaria de títulos —el hijo, el sobrino o el yerno presenta su candidatura para suceder al padre, al tío o al suegro fallecido con el título de familiar—, que es en todo similar a la transmisión de los cargos inferiores remunerados de los tribunales. En el caso portugués, detectamos una apertura más prolongada en el tiempo a la presentación de candidaturas de individuos de fuera de la red, dado el extraordinario aumento de ésta entre 1670 y 1770. Otro denominador común es el privilegio jurisdiccional, consagrado desde la Edad Media. Con todo, el rito de nombramiento se desarrolló mucho en los siglos xvii y xviii, como forma de subrayar los beneficios simbólicos de la investidura. En España, el rito comprendía, hacia 1640, oraciones y complejas bendiciones realizadas durante la ceremonia de investidura del hábito y de la cruz, dirigida por los

inquisidores locales (las fórmulas se mantienen durante un largo período, como se puede apreciar a través de los casos de Madrid, en 1680, y de Palermo, en 1724)[116]. El título de familiar contenía, aún en 1777, referencias a la pureza de sangre[117]. En Italia, los ritos de investidura de los familiares son bastante complejos, con el juramento de los privilegios frente a los inquisidores, con un título de nombramiento que hace referencia expresa al sacrificio de la propia vida, si así fuese necesario, y con una ceremonia de entrega de la cruz, que debía llevarse sobre el corazón[118]. Los conflictos relativos al privilegio de jurisdicción de los familiares no se limitaron a los reinos ibéricos o a la República de Venecia, que nunca autorizó su nombramiento, sino que se produjeron también en los Estados pontificios, lo que obligó a realizar un control regular de las patentes desde la primera mitad del siglo xvn e, incluso, a un período de anulación parcial de los privilegios, que sólo se restablecieron después de 1690[119].

[116] AHN, Inq., Libro 1265, fi. 163v; Joseph del Olmo, *op. cit.,* pp. 65-68 y Antonino Mongitore, *L'atto publico di fede,* Palermo, 1724, pp. 110-111.

[117] AHN, Inq., Libro 502. Se trata de un formulario enviado a todos los tribunales por el Consejo de la Suprema el 29 de noviembre de 1777.

[118] ASV, SU, Busta 162.

[119] BAB, B-1891, pp. 124, 190, 287 y 294.

LOS EDICTOS

Los edictos de la Inquisición desempeñan un papel fundamental en el conjunto de la actividad de los tribunales, ya que permiten hacer público el ámbito de intervención inquisitorial, imponen períodos de denuncia o conceden períodos de gracia, marcando puntualmente la vida cotidiana de la población con prohibiciones y avisos. La amplitud de los asuntos que se abordan por medio de los edictos es sorprendente, pues difunden las clasificaciones de los delitos bajo jurisdicción inquisitorial, que, a su vez, se actualizan regularmente en función del análisis que se hace de nuevos movimientos heterodoxos. Los casos de mayor impacto son, en general, objeto de un aviso especial a través de la publicación impresa de la sentencia o de las proposiciones condenadas. Los catálogos de libros prohibidos, por su parte, se completan a través de la emisión regular de nuevas prohibiciones. Los tipos de edictos son asimismo muy diferentes, desde el edicto de gracia al edicto particular (relativo a una forma especial de delito), pasando por el edicto general de fe o por las notificaciones a los excomulgados. El lugar y el momento de publicación de los edictos inquisitoriales varían bastante, pues se puede utilizar tanto el espacio de las iglesias como el espacio de las plazas públicas, escogiéndose generalmente la Cuaresma para los actos de mayor importancia y otros períodos para los actos de menor consideración.

Los edictos de la Inquisición pueden publicarse durante cualquier ceremonia de los tribunales, como por ejemplo el auto de fe, aunque gozan de un estatuto autónomo que no hace depender su existencia de la realización de tales ceremonias. Incluso en la Península Ibérica, donde las ceremonias de la visita de distrito o de la publicación de sentencias tienen un peso innegable, los edictos se publican generalmente fuera de ese marco. En Italia, donde las visitas de distrito no

existen y la presentación de condenados no alcanza la riqueza visual de los autos de fe, los edictos se utilizan de modo aún más frecuente y difundido. Por otro lado, cabe subrayar la larga duración de los edictos, pues se siguen publicando hasta la abolición de los tribunales, al contrario de lo que sucede con otras ceremonias a las que nos hemos referido, que desaparecen a lo largo de los siglos xvn y xvm. Se trata, por consiguiente, de un testimonio insustituible que nos permite seguir de forma detallada la estrategia de los tribunales, el aumento o la disminución de su actividad, las coyunturas represivas y los objetivos principales. Con todo, el análisis de este instrumento tan importante de la actividad inquisitorial encuentra dos dificultades importantes, como son la ausencia de trabajos sistemáticos y minuciosos sobre el asunto (disponemos de estudios esquemáticos, algunos de ellos útiles, pero sin una perspectiva diacrónica)[1] y la imposibilidad de construir series completas de edictos que cubran todo el período de funcionamiento de las Inquisiciones. Curiosamente, la reconstrucción de las series en el caso de la Inquisición romana parece más fácil, pues hemos encontrado 57 edictos en los archivos consultados, desde finales del siglo xv hasta finales del siglo xviii, casi todos ellos fechados, y podríamos haber aumentado sustancialmente ese número si hubiésemos insistido en la búsqueda. En los casos de España y Portugal, los archivos no conservan un número tan significativo de edictos, la mayor parte de los cuales, además, no están siquiera fechados. Por otro lado, hay trabajos recientes basados casi exclusivamente en edictos no fechados, que hacen que su utilidad sea prácticamente nula. Es posible, sin embargo y a pesar de todo, encontrar puntos de orientación que permiten reconstruir en el tiempo y en el espacio los ritos de publicación de los edictos, la estructura y evolución de sus tipos principales, el carácter difuso de los edictos particulares y la recepción y los efectos de este importante instrumento de la acción inquisitorial.

LA PUBLICACIÓN

En la mayor parte de los casos, el derecho de publicación de los edictos inquisitoriales no se rige por reglas específicas. La fundación de los tribunales en España y Portugal, marcada por la publicación de

[1] **El estudio de Ignacio Villa Calleja, «Investigación histórica de los "edictos de Fe" en la Inquisición española (siglos xv-xix)», en AA.VV., *Inquisición española. Nuevas aproximaciones,* Madrid, Centro de Estudios Inquisitoriales, 1987, pp. 233-256, es el más minucioso sobre el asunto y aporta nuevos datos. Con todo, las referencias a la evolución de los edictos en el tiempo y en el espacio no se basan completamente en una serie de textos bien datados.**

edictos en los que se clasificaban las herejías bajo jurisdicción de los tribunales, se impuso a través de cartas del rey que garantizaban la obediencia de los poderes existentes y la legitimidad de los actos llevados a cabo por la nueva institución. Los primeros edictos, probablemente, se sometieron a la aprobación real, siendo los edictos posteriores controlados por el inquisidor general y por el Consejo, en la práctica, responsables ante el rey. No había un juicio formal de los edictos por parte de las autoridades civiles antes de su publicación (el Consejo se encargaba de esto, siendo bien conocida su posición de participación autónoma dentro de la estructura polisinodial de la Monarquía española)[2].

En Italia, la situación variaba bastante de unos casos a otros. Si en los Estados pontificios la capacidad de maniobra de los inquisidores era tan grande o incluso mayor que en la Península Ibérica, en la República de Venecia, por ejemplo, los esfuerzos desarrollados por las autoridades civiles para controlar la actividad inquisitorial incluían la aprobación del contenido de los edictos, sobre todo a partir del siglo xvn. Las consultas de Paolo Sarpi, de hecho, insisten en la necesidad de ejercer el derecho de dar autorización previa sobre los edictos y de impedir la publicación por parte de la Inquisición de edictos específicos sobre libros prohibidos, generalmente seguidos de un juramento que se imponía a impresores y libreros[3]. Estas consultas se aceptaron como política de la República, que impuso el acuerdo previo del Estado y la inclusión del nombre de los asistentes civiles en el protocolo inicial de cada edicto. Los conflictos entre los inquisidores (generalmente apoyados por el arzobispo) y el Consejo de los Diez llevaron a rupturas graves que supusieron la interrupción de la publicación de edictos durante períodos más o menos largos, como entre 1707 y 1746[4]. Los otros Estados italianos, con todo, soportaron de

[2] El reconocimiento de las competencias del Consejo de la Inquisición en esta mátela se hizo por medio de una cédula real del 23 de junio de 1523 en la que se obligaba a los representantes de la justicia real a velar por la libertad y favor debidos al «Santo Oficio» en el momento de publicar los edictos, reservando al Consejo la consideración de los recursos contra los formularios; AHN, Inq., Libro 1276, fl. 50r.

[3] ASV, *Consultori in Jure,* Filza 27b, fl. 50r-v. Cabe añadir que el control de los edictos ya lo ejercía el Consejo de los Diez en el siglo xvi, como en los años 1578-1581, cuando éste rechazó la inclusión de los estudiantes extranjeros en el edicto de Padua; «Relazione del nunzio Alberto Bolognetti», en Aldo Stella, *Chiesa e stato nelle relazioni dei nunzi pontifici a Venezia. Ricerche sul giurisdizionalismo veneziano dal xvi al xvm secolo,* Ciudad del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1964, pp. 284-285.

[4] La publicación del edicto general se interrumpió por una carta de la *Sacra Congregazione* del 21 de mayo de 1707, ya que el gobierno de Venecia no había autorizado la inclusión de nuevos elementos en el edicto. En 1746, el senado de Venecia aprobó un edicto cuyo texto contaba con siete puntos y que la Inquisición romana aceptó, empeñada como estaba en retomar la publicación de los edictos; ASV, SU, Busta 159, fase. 1.

forma más conciliadora esta forma de ejercicio de la jurisdicción inquisitorial y, tan sólo en la segunda mitad del siglo xvn, en Genova, y en la segunda mitad del siglo xvm, en Florencia y Módena, vemos diseñarse una política jurisdiccionalista próxima a la seguida por el Estadoveneciano[5].

La práctica de publicación de los edictos es asimismo bastante diferente. En Italia, la difusión de los edictos generales está ligada a la toma de posesión de un nuevo inquisidor, fenómeno que representa un rasgo de continuidad con respecto a la práctica itinerante de los inquisidores medievales[6]. Cada nuevo inquisidor aprovecha esta ocasión para recordar (eventualmente, actualizar) el ámbito de intervención del tribunal. En cierta medida, se puede decir que la publicación del edicto general de la Inquisición publicita y consagra el (re)inicio de la actividad en el lugar de publicación. Evidentemente, la *Sacra Congregazione* trató de conseguir la publicación regular del edicto de fe, al mismo tiempo que uniformó poco a poco el enunciado del mismo. Esta exigencia de regularidad se vio obstaculizada, no sólo por parte de las autoridades civiles de los Estados italianos independientes de Roma, sino también por parte de los obispos celosos de su jurisdicción, por no hablar de la inercia natural del amplio cuerpo de clérigos que debía garantizar la lectura de los edictos en sus iglesias. A lo largo todavía del siglo xviii, la Congregación renueva las exigencias de publicar los edictos generales dos veces al año (al inicio del Adviento y al inicio de la Cuaresma), aunque, al mismo tiempo, se registran quejas constantes de los inquisidores, que denuncian la laxitud de los curatos en esta materia[7]. Con todo, encontramos certificados de publicación anual de los edictos hasta la década de 1770-1780 en numerosas parroquias, lo que revela que tal uso no se había perdido completamente en aquella época[8].

[5] Romano Canosa, *Storia dell 'Inquisizione in Italia dalla metà del Cinquecento alla fine del Settecento,* voi. I, *Modena,* Roma, Sapere 2000, 1986, pp. 142-146; *ibidem,* voi. Ili, *Torino e Genova,* pp. 180-186; *ibidem,* voi. IV, *Milano e Firenze,* pp. 183-192.

[6] Práctica refenda por Paolo Sarpi, «Sopra l'officio dell'Inquisizione (18 Novembre 1613)» en *Scritti giurisdizionalistici* (edición de Giovanni Gambarini), Bari, Laterza. 1958, p. 128 y criticada por Eliseo Masini, *Sacro arsenale,* Genova, 1625, pp. 8-9.

[7] BAB, B-1891, p. 560 (circular del inquisidor de Bolonia de 19 de mayo de 1714 a los clérigos de la diócesis, recordándoles la lectura obligatoria del edicto de 1710 dos veces al año, en el Adviento y en la Cuaresma, y exigiéndoles la presentación de los respectivos certificados); ASM, FI, Busta 272 (notificación impresa del inquisidor de Módena, del 30 de agosto de 1734, dirigida a todos los clérigos, en la que se critica el abandono de la publicación del edicto general y se exige su ejecución y el envío del correspondiente certificado); BAB, B-1926 (circular del inquisidor de Ferrara del 5 de mayo de 1738 en la que censura a los clérigos por no haber enviado los certificados de publicación del edicto general de 1732).

[8] BAB, B-1937 (decenas de certificados de lectura del edicto general del «Santo Oficio» de Bolonia de 1696 expedidos por los curatos de la diócesis); ASM, FI, Busta

La publicación de los edictos de fe en España y Portugal está completamente desligada del nombramiento de los nuevos inquisidores. Los edictos se integran en los ritos más importantes de los tribunales, como las visitas de distrito o los autos de fe (en el caso portugués), aunque, al mismo tiempo, se difunden anualmente a través de la red de iglesias. La lectura obligatoria del edicto en un domingo de la Cuaresma se confirma a través de una carta acordada del Consejo español en 1623, si bien, años más tarde, en 1631, el mismo Consejo amplía el ritmo de publicación a períodos trienales[9]. Este compromiso probablemente no duró mucho tiempo, ya que, en 1660, una carta de los inquisidores de Barcelona garantiza a los consejeros que se mantiene la práctica de la lectura anual del edicto de fe en todas las iglesias durante la Cuaresma[10]. A pesar de tales esfuerzos, el abandono progresivo de la publicación del edicto de fe a lo largo de la segunda mitad del siglo xvii es irreversible, como se puede ver a través de una carta acordada de 1703, en la que los consejeros se quejan de la interrupción de esta práctica en los últimos veinte años y tratan de imponer su renovación". Dos son las razones que explican esta tendencia: la reducida eficacia del edicto y los conflictos jurisdiccionales. La publicación del edicto fuera del contexto de las visitas de distrito, de hecho, daba lugar a un número de denuncias y de confesiones prácticamente nulo, pues la sede del tribunal quedaba lejos, el prestigio de los comisarios no podía sustituir al prestigio de los inquisidores y la obligación espiritual no funcionaba. Esta falta de eficacia explica la laxitud de los propios inquisidores, como los de Barcelona, que se quejan en 1623 de la ausencia total de denunciantes en los últimos cuatro años y proponen abandonar la práctica de la publicación[12]. Es posible adivinar el conflicto de intereses burocráticos que se produjo entre los inquisidores y los miembros del Consejo, que insisten, justamente en 1623, en la necesidad de mantener la regularidad anual de la publicación del edicto. Lo cierto es que los consejeros no se preocu-

272 (un ejemplar del edicto general de Módena de 1744 que presenta 16 certificados de publicación desde 1745 hasta 1769, y otro ejemplar del edicto de 1753 que presenta 38 certificados entre 1754 y 1776).

[9] Jean-Pierre Dedieu, *L'administration de la foi. L'Inquisition de Tolède (xvie-xvtiie siècle),* Madrid, Casa de Velázquez, 1989, p. 279.

[10] AHN, Inq., Libro 1244, fl. 37r. Cabe añadir que el *Conselho Gérai* de la Inquisición portuguesa confirmó, a 17 de febrero de 1637, la regularidad anual en la publicación del edicto de fe; ANTT, CGSO, Livro 348, fl. 7r.

[11] J. L. Molina Moreno, «Cartagena de Indias», en Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet (eds.), *Historia de la Inquisición en España y América,* vol. I, *El conocimiento científico y el proceso histórico de la institución (1478-1834),* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1984, p. 1413.

[12] Henry Kamen, *La Inquisición Española* (traducción de la 2." ed. revisada), Barcelona, Crítica, 1985, p. 222.

pan tan sólo de la «productividad» de los edictos sino del efecto de imagen y de la política de presencia de tribunal en la periferia.

Los conflictos jurisdiccionales no eran menos importantes, suscitándose generalmente por problemas de etiqueta en las ceremonias de publicación. En este sentido, el caso de Valencia es muy significativo, pues, en 1587, el cabildo de la catedral se opone a la publicación del anatema y, en 1674, obtiene del rey la autorización para excluir la publicación del edicto de fe en la catedral[13]. En 1635, el cabildo de Valladolid se opone asimismo a su publicación, pues los inquisidores pretendían ser reverenciados antes de la lectura del edicto, reverencia que debía hacerse al Santísimo Sacramento (según los canónigos). El edicto no se leyó en la catedral durante los dieciséis años siguientes, hecho que provocó el que otras iglesias de la diócesis se resistiesen también a publicarlo[14]. Este conflicto, sin embargo, tenía precedentes, pues, en 1630, el obispo asistió con el cabildo a la ceremonia de lectura del edicto en la catedral, ocupando los mejores lugares del altar mayor y sentados bajo baldaquinos; los inquisidores, por su parte, se negaron a aceptar tal «ofensa» y decidieron entonces publicar el edicto en la iglesia de San Pablo[15]. Otros conflictos jurisdiccionales surgieron en esta época, como en 1620, cuando el Consejo exigió al obispo de Logroño que levantase el impedimento que pesaba sobre el altar mayor de la catedral para la publicación del anatema o que aceptase un lugar secundario[16]. En 1622, el Consejo ordenaba a los inquisidores de Murcia que censurasen al deán de la catedral, pues había publicado el edicto del obispo antes que el edicto del «Santo Oficio» y, al mismo tiempo, que prendiesen a los notarios del obispo y del tribunal por haber ejecutado las órdenes del deán[17]. En la periferia del imperio español, concretamente en América, los conflictos jurisdiccionales fueron mucho más graves. En 1609, el Consejo censura al obispo de Guatemala, que había detenido al deán de la catedral, responsable de la publicación de los edictos de la Inquisición, que el prelado sustituyó por sus propios edictos, en los que se incluían los crímenes de herejía[18]. En 1623, una cédula real obligaba al obispo de La Habana a respetar la publicación del edicto de fe por parte del comisario de la Inquisición, al mismo tiempo que otra cédula real establecía

[13] **Stephen Haliczer, *Inquisition and society in the Kingdom of Valencia (1478-1834),* Berkeley, University of California Press, 1990, pp. 45 y 60.**

[14] **Henry Charles Lea, *A History of the Inquisition of Spain,* vol. II, Nueva York, MacMillan, 1906, p. 98 [ed. española: *Historia de la Inquisición española,* Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983].**

[15] **AHN, Inq., Libro 1280, fl. 71r-v.**

[16] **AHN, Inq. Libro 1276, 264v-265r.**

[17] ***Ibidem,* fls. 198v-199r.**

[18] **AHN, Inq., Libro 1280, fl. 84r.**

la intervención del gobernador en favor del «Santo Oficio»[19]. A pesar de su progresivo abandono, esta práctica no desaparece en el siglo XVIII, de forma que, aún en 1759, se imprimieron 400 edictos en el distrito de Valencia y se publicaron en 63 iglesias de la ciudad[20].

El tiempo de publicación de los edictos de fe (o de los correspondientes edictos generales en Italia) coincide con el inicio de la Cuaresma, período de cuarenta días fundamental en el calendario cristiano, que se caracteriza por el ayuno y por la meditación y que precede al momento clave de la fiesta de la Pascua, el de la celebración del sacrificio y de la Resurrección de Cristo, en el que se renueva la obligación anual de la confesión y de la comunión para todos los fieles. El deber de denunciar a los herejes incide de forma funcional sobre el deber de hacer examen de conciencia impuesto desde el siglo XIII a través del sacramento de la penitencia. El espacio de publicación se concentra normalmente en el interior de las iglesias, aunque el pregón de anuncio se haga en lugares públicos. Hay indicios de que la publicación de los edictos generales en Italia se hacía también en lugares laicos de mercado, como el puente Rialto, en Venecia, en el siglo XVI[21]. En España, el problema era convencer a la jurisdicción eclesiástica tradicional de que garantizase la publicación de los edictos de fe en los lugares sagrados. Tan sólo en 1575 el Consejo pudo imponer por medio de una carta acordada la publicación obligatoria de los edictos de fe en los monasterios de todas las órdenes religiosas existentes en el imperio español[22].

El ceremonial de publicación del edicto de fe en España incluía el anuncio previo por medio de un pregón, en el que se señalaba la presencia obligatoria de la población en la iglesia, el domingo siguiente, para asistir a la lectura del documento. El pregón se proclamaba el viernes o el sábado, en nombre de los inquisidores, con un cortejo a caballo en el que estaban presentes, si la ciudad era sede de tribunal, el secretario del mismo, el alguacil y un grupo escogido de familiares[23]. El cortejo debía recorrer las calles de la ciudad (saliendo del palacio de la Inquisición y regresando al mismo) y hacer público el pregón en los lugares habituales, acompañado por el sonido de instrumentos de música, como en el pregón de los autos de fe *(vd.* cap. «El auto de fe»). Bajo pena de excomunión, se obligaba a la población con más de doce años a que compareciese en la misa mayor del

[19] **AHN, Inq. Libro 1276, fl. 61v.**

[20] **Henry Charles Lea, *op. cit.,* vol. II, p. 97.**

[21] **ASV, SU, Busta 154.**

[22] **AHN, Inq. Libro 1233, fl. Ir y Libro 1243, fl. 255r.**

[23] **AHN, Inq., Libro 1243, fl. 77r (resumen de una carta acordada del 18 de febrero de 1630).**

domingo siguiente, en la que se leería el edicto y se pronunciaría el sermón de fe[24]. El día de la ceremonia, los inquisidores salían de su palacio en procesión hacia la catedral, debiendo ser acompañados por el alcaide y los regidores de la ciudad, así como los ministros y familiares del tribunal. Los conflictos jurisdiccionales a propósito de esta obligación que se imponía a las autoridades civiles son numerosos, sobre todo en América, donde los alcaides se niegan a menudo a comparecer (los casos más graves tienen lugar en Lima en 1608 y 1609, donde los alcaides no acompañaron a los inquisidores —actitud apoyada por el virrey—, siendo detenidos y excomulgados por el tribunal). Las cédulas reales de 1610 y de 1618, en las que se imponía la asistencia de las autoridades civiles a la procesión de los inquisidores, no acabaron con las protestas de etiqueta que ahora hacían referencia al lugar que se atribuía a los alcaides y regidores con respecto al que ocupaban los ministros y familiares del tribunal[25].

El acto siguiente consistía en el recibimiento de los inquisidores a la puerta de la catedral por los canónigos, quienes debían saludarlos y acompañarlos hasta su lugar en el altar mayor. La oposición fue muy violenta. En 1630, por ejemplo, el cabildo de la catedral de Valencia, que tradicionalmente recibía a los inquisidores con dos de sus miembros a la puerta, mientras un tercero celebraba la misa mayor, había conseguido de la *Sacra Congregazione* de Roma autorización para abstenerse de acompañar al tribunal e incluso para dejar de celebrar la misa del edicto en la catedral. El rey, ciertamente presionado por el Consejo de la Suprema, envió una carta al cabildo ordenándole que no utilizase los documentos romanos y respetase la tradición[26]. La distribución de los asientos en la iglesia podía dar lugar a importantes disputas, pues los inquisidores reclamaba los mejores lugares en el altar mayor, del lado del Evangelio, con sillas y baldaquino para el presidente del tribunal, mientras que el obispo y los canónigos debían sacrificar su preeminencia tradicional en el espacio de la catedral, ocupando asientos subordinados en el lado de la Epístola. Esta postu-

[24] **AHN, Inq., Libro 1244, fl. 260r, Se trata de unas instrucciones impresas del tribunal de Llerena, que se pueden fechar alrededor de 1630, con comentarios manuscritos al margen del secretario del Consejo. El 30 de enero de 1629, el tribunal había expedido una orden para reunir todos los edictos, anatemas e instrucciones, con el objeto de uniformar sus respectivos contenidos; AHN, Inq., Libro 1233, fl. 344r.**

[25] **Paulino Castañeda Delgado y Pilar Hernández Aparicio, La *Inquisición de Lima (1570-1635),* Madrid, Deimos, 1989, pp. 143-145. Otra cédula real con un contenido semejante se envió en 1618 a las autoridades civiles, al mismo tiempo que una carta del Consejo de la Inquisición dirigida al Consejo de Indias pedía a éste que interviniese; AHN, Inq., Libro 1276, fls. 60v-61r y 276v-277r. En 1649, el corregidor y el cabildo secular de la ciudad de México se habían negado de nuevo a comparecer en el cortejo del edicto; AHN, Inq., Libro 1266, fl. 149r.**

[26] **AHN, Inq., Libro 1272, fl. 120r.**

ra, apoyada por una cédula real de 1579[27] desencadenó los conflictos a los que nos hemos referido, sobre todo durante la primera mitad del siglo xvn, momento en el que la imposición de la pretendida etiqueta por parte de los inquisidores en las sedes de los obispados comienza a ser cada vez más contestada. Es necesario añadir que en las iglesias que estaban fuera de las sedes de los tribunales, donde los comisarios eran quienes controlaban la publicación de los edictos, se producían asimismo conflictos de etiqueta, pues el Consejo reclamaba la presencia del comisario en el altar mayor, sentado en una silla y acompañado de los familiares[28]. La presencia de los virreyes complicaba esta etiqueta, pues las autoridades civiles debían situarse junto al cabildo de la catedral, dejando libre el lado del Evangelio para el tribunal. En una concordia para el reino de Sicilia, establecida en 1580, se obligaba al virrey a asistir a la publicación del edicto en una silla con baldaquino en el lado del Evangelio, mientras que los inquisidores se debían situar del lado de la Epístola, y una disposición idéntica se establecía en relación al virrey de Navarra en una cédula real de 1590[29]. La misa debía interrumpirse después del Evangelio para que se pudiese leer el edicto de fe, generalmente por un secretario del tribunal, o si no, en las poblaciones pequeñas, por un cristiano viejo; lectura, ésta, que iba precedida de la reverencia al presidente del tribunal en las capitales de distrito. Cabe añadir que en las ceremonias más solemnes se imponía a las autoridades civiles y a las personas presentes un juramento de fidelidad a la religión, de apoyo al tribunal y de persecución de los herejes (juramento que se realizaba inmediatamente después de la lectura del Evangelio o del sermón).

Debido al aumento de los conflictos jurisdiccionales y de etiqueta con los oficiales regios, el Consejo de la Suprema impuso, por medio de una circular del 8 de junio de 1637, que a la par que el edicto, se procediese a la lectura del breve de Pío V *Side protegeríais,* en el que se contemplaban medidas contra todos aquellos que osasen oponerse a la acción del tribunal[30]. El rito de publicación del edicto se transformó, por tanto, en un rito suplementario de consagración del tribunal, gracias a la imposición de una etiqueta en la que se subrayaba la preeminencia de los inquisidores y de los ministros del «Santo Oficio», y por medio de la reelaboración de los actos que se sucedían durante la ceremonia de publicación. Surgen, además, otros elementos significativos, como el hecho de que el sermón de fe se encargase a un predicador que los propios inquisidores elegían, sobre todo entre los

[27] **AHN, Inq. Libro 1276, ñ. 57r.**

[28] ***Ibidem,* fl. 257r (resumen de una carta del Consejo, del 10 de diciembre de 1618).**

[29] **AHN, Inq., Libro 1274, p. 107 y Libro 1276 (sin foliar después del fl. 59).**

[30] **AHN, Inq., Libro 498, fls. 40v-41r.**

dominicos[31]. También aquí nos encontramos con un problema de etiqueta, pues el predicador, antes del sermón, debía hacer una reverencia al presidente del tribunal. El contenido del sermón era objeto de instrucciones precisas por parte del tribunal, algunas veces impresas, en las que se indicaba que debían clarificarse los artículos de fe, se debía justificar el imperativo de denunciar las herejías, demostrar los beneficios de la acción inquisitorial y subrayar la misericordia del tribunal[32]. En el caso de que no hubiese predicador, el sacerdote que celebraba la misa debía hacer tales esclarecimientos durante la ofrenda. Por último, los inquisidores quisieron imponer la «tradición» de besar el Evangelio y de besar la paz antes del fin de la misa. Este gesto, reservado a los representantes de la Corona y a los obispos, levantó las protestas indignadas de los virreyes y de los arzobispos de Lima, sobre todo, porque los inquisidores querían recibir el misal y la paz de manos de un diácono, lo que era privilegio del virrey[33].

LOS EDICTOS DE GRACIA

La predicación de un sermón y la publicación de una orden de delación formaban parte de la rutina de los inquisidores medievales cuando, dentro de su itinerancia, llegaban a una nueva localidad. La orden de delación, embrión del futuro edicto de fe, no era tan minuciosa como éste en la descripción de los crímenes, pues en una sociedad en la que predominaba la comunicación oral, los inquisidores, a este efecto, consideraban fundamental el papel del sermón. Sólo más tarde se va a invertir esta relación de dominio del edicto por el sermón, tendencia que se hace irreversible con la fundación de la Inquisición española, ya que el edicto, de hecho, no sólo se leía después del sermón, sino que se colocaba en la puerta de la iglesia. Así, como soporte de comunicación, el edicto gana en importancia, pues asegura la definición clara de los delitos bajo jurisdicción inquisitorial. No sorprende que, en una sociedad en la que las élites urbanas se alfabetizan progresivamente, la publicación del edicto se convierta en un acto esencial de la fundación de los nuevos tribunales y de las visitas de distrito, un acto que adquiere tal autonomía que se utiliza todos los años para confirmar el ámbito jurisdiccional de la Inquisición.

[31] **AHN, Inq., Libro 1276, fls. 186r y 196r (resumen de las circulares del Consejo, de 1588 y de 1625 respectivamente, fecha esta última en la que se define la preferencia por los dominicos).**

[32] **AHN, Inq., Libro 1237, fl. 347r-v (instrucción impresa por el tribunal de Palermo a finales del siglo xvi).**

[33] **Quejas presentadas en 1610 y en 1620; Paulino Castañeda Delgado y Pilar Hernández Aparicio, *op. cit.*, pp. 147-149.**

Con todo, la publicación del edicto, aunque breve y subordinada en los siglos xm y xiv, venía acompañada de la proclamación de un «tiempo de gracia» del que se podían beneficiar todos los culpables de delitos de herejía que se presentasen voluntariamente a confesar sus faltas a los inquisidores[34]. La publicación de un tiempo de gracia, que generalmente tenía una duración de un mes, adquiere de tal manera un carácter rutinario que a menudo se incluye en el protocolo final del edicto, pasando éste, en tal caso, a denominarse «edicto de gracia».

En España, en los primeros tiempos de fundación de los tribunales de distrito, este tipo de edicto se utiliza habitualmente e, incluso, se recoge en las primeras instrucciones de Tomás de Torquemada, redactadas en Sevilla en 1484[35]. En Portugal, el edicto de fe publicado en la ceremonia de fundación de la Inquisición, celebrada en Évora en 1536, preveía asimismo un tiempo de gracia de treinta días[36]. Esta práctica, además, se incluía en las instrucciones de 1541, firmadas por el inquisidor general, el cardenal D. Enrique, que orientaron la fundación de los nuevos tribunales de distrito[37]. En Italia, hemos encontrado varios edictos de gracia tras la reorganización de la Inquisición romana. En 1550, Julio III firmó él mismo un edicto en el que se aseguraba la abjuración privada a los individuos que «espontáneamente» se confesasen (por supuesto, en caso de que no hubiesen sido acusados). En 1564, el inquisidor de Ferrara, Fr. Camillo Campeggio, publicó un minucioso edicto de fe que establecía al final un tiempo de gracia de quince días para quien quisiese confesar sus delitos de herejía y presentar sus libros prohibidos. En 1568, el mismo inquisidor, trasladado en el año anterior a Mantua por un breve de Pío V, obtuvo del papa un edicto de gracia para el nuevo dominio que preveía un plazo de cuarenta días para la confesión de herejías. El edicto lo publicaron varios predicadores en cuatro iglesias el jueves 13 de

[34] Bernard Gui, *Manuel de l'inquisiteur* (editado y traducido por G. Mollat), tomo II, París, Les Belles Lettres, 1964, pp. 123-126. El texto, escrito hacia 1324, habla apenas del sermón general que daban los inquisidores, al que seguía el juramento de las autoridades y la presentación pública de los condenados. Nicolás Eymerich y Francisco Peña, *Le manuel des inquisiteurs,* (introducción y notas de Louis Sala-Molins), París, Mouton, 1973, pp. 110-111. La obra, escrita en 1376, recoge ya las fórmulas de la orden de delación y del tiempo de gracia. El comentario de Francisco Peña (p. 113), publicado por primera vez en 1578, introduce una limitación que se debe tomar en consideración, pues señala que, salvo instrucciones pontificias en contra, el tiempo de gracia de que se beneficia una ciudad o una diócesis no es renovable.

[35] Miguel Jiménez Monteserín, *Introducción a la Inquisición española. Documentos básicos para el estudio del Santo Oficio,* Madrid, Editora Nacional, 1980, pp. 87-88.

[36] Antonio Baiào, *A Inquisiçâo em Portugal e no Brasil. Subsidios para a sua historia,* Lisboa, Arquivo Histórico Portugués, 1921, suplemento, pp. 1-3.

[37] I. S. Révah, *Études Portugais,* París, Fundaçâo Calouste Gulbenkian, 1975, p. 141.

mayo, después de haber sido expuesto por orden del duque en los lugares públicos habituales (ese día, las tiendas cerraron para señalar el acontecimiento). Otro edicto general, publicado en 1582 por el nuevo inquisidor de Milán, Fr. Giovanni Battista, establecía, por su parte, un período de gracia de treinta días. Con todo, el anuncio del tiempo de gracia no se limitaba a los edictos generales, pues se recurría también a esta práctica en el caso de los edictos particulares. Julio III, al que ya nos hemos referido aquí, publicó otro edicto de gracia el 19 de abril de 1550, en el que revocaba la autorización de posesión y lectura de libros prohibidos, asegurando la absolución de todos aquellos que se presentasen en un plazo de sesenta días[38]. En general, los beneficios que proponían los edictos de gracia a aquellos que se presentasen de forma espontánea eran el perdón de la pena de muerte o de la prisión perpetua y el perdón de la pena de confiscación de bienes. Hay que señalar que estos actos aparentemente piadosos y esta ostentación de misericordia por parte del tribunal tenían su lado oscuro, pues la aceptación de las confesiones dependía de la «sinceridad» del penitente, que se valoraba en función de la profusión de pormenores que daba sobre las circunstancias en las que se habían producido los actos de herejía. La confesión «espontánea», de hecho, daba lugar a toda una serie interrogatorios destinados generalmente a comprobar todas las particularidades de los actos cometidos, no sólo para establecer la naturaleza de los crímenes perpetrados, sino también y sobre todo para identificar a los «cómplices» de tales actos. En definitiva, el edicto de gracia ponía en marcha un engranaje cuyo objetivo era el de provocar denuncias. La gracia era, por consiguiente, una trampa que servía para formar un primer fichero de sospechosos a los que posteriormente se sometía a investigación (evidentemente, para los inquisidores se trataba de salvar almas perdidas). Incluso, aquellos que aprovechaban este «período de misericordia» podían ser condenados a penas menores, como señala Francisco Peña en su comentario al manual de Eymerich.

La eficacia del edicto de gracia debe examinarse desde dos perspectivas, desde el punto de vista de la obtención de confesiones y de denuncias, donde se puede apreciar un momento de gran repercusión, con la presentación de cientos de penitentes en cada tribunal; y desde un punto de vista simbólico, donde, a través de este acto fundacional se pone de manifiesto y se hace ostensible la misericordia de los nuevos tribunales. El edicto de gracia se utilizó de forma intensiva durante el período de establecimiento de los nuevos tribunales. En Valencia, según los estudios de García Cárcel, el primer edicto, de noviembre de 1484, indujo a 19 confesiones; el segundo edicto, de junio de 1485,

Todas las referencias se encuentran en ASM, FI, Busta 270, fase. II, III y IV.

prorrogado en agosto, movilizó a 354 penitentes; el tercer edicto, de febrero de 1486, produjo 309 confesiones; del cuarto, de abril de 1487, no hay constancia del número de penitentes; y el quinto edicto, de febrero de 1488, provocó 466 confesiones. Todo esto da como resultado un número extraordinario de penitentes en un espacio de tiempo corto: 1.148[39]. Los datos recogidos por Jean-Pierre Dedieu para el tribunal de Toledo son más completos y señalan que los reconciliados durante el tiempo de gracia hasta el final del siglo xv alcanzaron la suma de 5.221 personas[40]. En el caso de Barcelona, los datos son fragmentarios: 253 penitentes en tiempo de gracia entre 1488 y 1490 y 48 entre 1491 y 1495[41]. En Mallorca, el primer edicto de gracia provocó 337 confesiones[42]. Por otro lado, conocemos, aunque sin una cuantificación rigurosa de los mismos, los efectos devastadores del edicto de fundación de la Inquisición española en Sevilla en 1480, que establecía igualmente un tiempo de gracia. Con todo, no es posible saber con detalle cómo evolucionó el número de personas que respondieron al llamamiento de los edictos de gracia, pues faltan datos. Sabemos, sin embargo, que su publicación disminuyó y que prácticamente se abandona a partir de 1500 (a excepción de los edictos dirigidos a tipos específicos de herejes, como los islamizantes o los alumbrados). Probablemente, la razón de esta disminución se encuentra en el propio agotamiento de la fórmula, pues el edicto de gracia ya había cumplido su papel en la provisión de los primeros clientes del tribunal. De hecho, el fichero obtenido a partir de este expediente afectaba a millares y millares de personas, entre las que se incluían los propios penitentes (García Cárcel calcula en un 12% el número de reconciliados durante el tiempo de gracia que escaparon a un proceso posterior)[43]. Así, cabe pensar que, por un lado, los «espontáneos» retrocedieron al comprobar las consecuencias de su buena fe, mientras que los tribunales, por su parte, satisfechos con esta gran cosecha que les permitía alimentar las necesidades de funcionamiento del aparato inquisitorial durante varios años, no estaban interesados en suministrar medios que pudiesen evitar las penas más severas y, en concreto, la confiscación de bienes.

[39] **Ricardo García Cárcel, *Orígenes de la Inquisición española. El tribunal de Valencia, 1478-1530,* Barcelona, Península, 1976, pp. 63-66.**

[40] **Jean-Pierre Dedieu, «Les causes de la foi de l'Inquisition de Tolède (1483-1820). Essai statistique», en *Mélanges de la Casa de Velázquez,* XIV, 1978, p. 145.**

[41] ***Idem,* «Les quatre temps de l'Inquisition», en Bartolomé Benassar (éd.), *L'Inquisition Espagnole, xve-xvwe siècle,* Paris, Hachette, 1979, p. 27 [edición española: *Inquisición española: poder político y control social,* Barcelona, Crítica, 1981].**

[42] **Henry Kamen, *op. cit.,* p. 215.**

[43] **Ricardo García Cárcel, *op. cit.,* p. 180.**

Los primeros edictos de gracia de la Inquisición española se refieren, directa y expresamente, a los judeoconversos[44]. El hecho de que estos edictos cayesen en desuso desde el inicio del siglo XVI no significa que la Inquisición dejase de recurrir a ellos por completo. La fórmula, de hecho, se retomó después de la segunda integración violenta de otra comunidad, la de los musulmanes, cuya conversión se impuso por medio de una orden real de 1502. En 1508, se emitió un edicto de gracia dirigido a los moriscos en el que se establecía un plazo de dos años para la presentación espontánea de los culpables de delitos de herejía. En el balance entre las acciones puntuales y las acciones generales nos encontramos con el caso de Aguilar, en el distrito de Logroño, donde las visitas inquisitoriales de 1529 y de 1574 se acompañaron de la publicación de edictos de gracia, táctica que se siguió también en Gea, en el distrito de Valencia; y con el caso del tribunal de Zaragoza que negoció con las comunidades moriscas un edicto general de gracia que se publicó en 1556[45]. Con todo, la política de la Inquisición fue relativamente flexible en relación a esta comunidad recientemente convertida hasta el levantamiento de los moriscos de Granada, conocido como la «Guerra de las Alpujarras» (1568-1570). La decisión real de dispersar a los moriscos vencidos por el interior de Castilla y de La Mancha supuso la aplicación de una política de control mucho más estrecho, de la que formó parte la publicación de diversos edictos de gracia en 1571, 1576, 1586 y 1597. Los resultados de esta política, con todo, fueron bastante pobres, pues las comunidades moriscas eran relativamente más resistentes y cerradas que las comunidades cristianas de origen judío, lo que impedía la obtención de un número semejante de confesiones y denuncias. De hecho, el último edicto de gracia, elaborado en 1597 y publicado tan sólo en 1599, después de la muerte de Felipe II, produjo apenas trece (!) confesiones, que se consideraron, además, insatisfactorias[46].

La persecución de hechiceras fue otro ámbito en el que se hizo uso del edicto de gracia. Ya en 1522, el tribunal de Zaragoza publicaba uno en el que concedía a las hechiceras de Ribagorza y de Jaca un plazo de seis meses para que confesasen sus errores (edicto que tuvo

[44] **Henry Charles Lea, *op. cit.,* vol. II, p. 604 (transcripción del edicto de gracia publicado en Ciudad Real en 1483).**

[45] **William Monter, *Frontiers of Heresy. The Spanish Inquisition from the Basque Lands to Sicily,* Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 151, 154-162, 197 y 204.**

[46] **Henry Charles Lea, *The moriscos of Spain: their conversion and expulsion* (1.* ed. 1901), reimp., Nueva York, Greenwood Press, 1969; idem, *A History of the Inquisition of Spain,* citado, vol. TJ, p. 462; Julio Caro Baroja, *Los moriscos del Reino de Granada* (1.* ed. 1957), 3.* ed., Madrid, Istmo, 1985; Antonio Domínguez Ortiz y Bernard Vincent, *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría,* Madrid, 1978.**

como resultado 22 confesiones). A comienzos del siglo XVII, dentro del marco de la persecución de brujas en Navarra, el Consejo de la Suprema hizo publicar edictos de gracia específicos para este tipo de delitos durante las visitas inquisitoriales al distrito realizadas en 1610 y 1611[47]. Estos edictos no se han estudiado en profundidad, si bien parece que su utilización tuvo características diferentes a los casos de los judeoconversos, pues, aparentemente, desempeñaron un papel de contención de la persecución de brujas; fenómeno, éste, que no deja de tener relación con la publicación de los primeros edictos de gracia dirigidos a las comunidades moriscas.

El edicto de gracia se utilizó también durante la fase final de la persecución a los alumbrados. Publicado en 1623 por el inquisidor general D. Andrés Pacheco, este edicto sintetiza casi un siglo de experiencia en la persecución de las corrientes espiritualistas en España (el primer edicto de fe contra los alumbrados data de 1525). La clasificación de un fenómeno tan fluido, realizada a partir de las declaraciones heterogéneas de los presos, es algo típico en la forma de proceder de la Inquisición, que mezcla cuestiones serias de doctrina con problemas de moral dudosa en un inventario de 76 proposiciones que no siguen un orden jerárquico. Entre los puntos censurados en este edicto, encontramos la apología de la oración mental; el desprecio por las obras; la unión con Dios sin el castigo de la carne; el rechazo a los ejercicios corporales; la crítica a los sacramentos de la Iglesia, a las imágenes, a las prácticas del ayuno y a la sumisión a los sacerdotes; el elogio de la comunión bajo las dos especies; la promoción de maestros espirituales fuera de las estructuras de la Iglesia, donde las mujeres juegan un papel decisivo; las reuniones colectivas y la administración del sacramento de la penitencia sin autorización; la desobediencia de las mujeres a sus maridos, de las jóvenes a sus madres o de los penitentes a sus confesores; el «soplo en la boca» de las hijas de confesión después de haber recibido la comunión; y la búsqueda de la unión con Dios por medio de actos deshonestos, tocamientos y caricias. El tiempo de gracia establecido era de treinta días y los culpables debían presentar los libros prohibidos relativos a los delitos inventariados[48].

La utilización del edicto de gracia no obedece siempre a las necesidades tácticas de los tribunales. En ciertos casos, la publicación del

[47] **Henry Charles Lea, *op. cit.,* vol. IV, pp. 211, 228 y 230; Gustav Henningsen, *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española* (traducción del inglés), Madrid, Alianza, 1983, pp. 129-131 y 226-227.**

[48] **AHN, Inq., Libro 1263, fls. 162r-167v. El edicto fue estudiado por Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles* (1.* ed. 1880-1882), vol. II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1987, pp. 172-173; Henry Charles Lea, *op. cit.,* vol. IV, pp. 30-31; Alvaro Huerga, *Historia de los alumbrados,* 4 vols., Madrid, Fundación Universitaria Española, 1978-1988.**

edicto escapa al control del tribunal, lo que revela la capacidad de otros poderes de interferir en la práctica inquisitorial. El caso más evidente es el del edicto de gracia publicado en Portugal en 1627, tras una larga negociación entre el rey Felipe IV y la comunidad judeoconversa. Este edicto adquirió un sentido inverso al tradicional, pues en lugar de servir a la denuncia y preparar nuevas olas de persecución, el edicto de 1627 permitió «limpiar» a numerosos acusados que ya estaban en prisión y cuyos procesos se encontraban en una fase avanzada de instrucción. Felipe IV, en una carta del 21 de junio de 1627, anterior a la publicación del edicto, había decidido que debía incluirse a los presos penitentes en el próximo edicto de gracia (hecho inédito). Pero aún hay más, ya que una provisión del inquisidor general D. Fernando Martins Mascarenhas, del 10 de septiembre de 1627, establecía un tiempo de gracia de tres meses para los residentes y de seis meses para los ausentes en el extranjero. El inquisidor, sin duda, obedecía las determinaciones del rey. Finalmente, Felipe IV ordenó el 25 de noviembre de 1627, bajo la presión de una nueva petición de los hombres de negocios portugueses, prorrogar el tiempo de gracia por un plazo de tres meses y, al mismo tiempo, suspendió la celebración de los autos de fe[49]. Se trataba de un auténtico perdón general disfrazado de edicto de gracia, publicado a pesar de las protestas de la Inquisición portuguesa y obtenido por la comunidad de los judeoconversos, bajo la promesa de un préstamo considerable a la Corona[50].

Los últimos edictos de gracia de la Inquisición española se publicaron en el período final de funcionamiento de los tribunales, en 1815, es decir, inmediatamente después del restablecimiento del «Santo Oficio» en España, el 21 de julio de 1814 (recordemos que la Inquisición española se abolió por primera vez durante la invasión francesa, en 1808, siendo abolida de nuevo por las Cortes de Cádiz, dominadas por los liberales, en 1813). Dentro de esta coyuntura socio-política específica, en la que las estructuras de poder del Antiguo Régimen tratan de recuperar su posición tradicional, es interesante comprobar cómo el nuevo comienzo de la actividad inquisitorial, después de seis años de eclipse, se señala por medio del recurso a procedimientos de cinco siglos atrás. El orden en el que se sucedieron los edictos muestra cuáles son las prioridades, pues, el primero, del 2

[49] **ANTT, CGSO, Livro 88, docs. 180 y 183 y Livro 90, fls. 126r-127v. La petición de los hombres de negocios portugueses fue objeto de consulta al Consejo de la Inquisición; AHN, Inq., Libro 1280, fl. 97v.**

[50] **Joào Lucio de Azevedo, *Historia dos cristáos-novos portugueses* (1.* ed. 1921), Lisboa, Livraria Clàssica Editora, 1975, pp. 186-190. A pesar de la excelente caracterización del contexto en el que se encuadra la publicación del edicto de gracia, el autor no puso de relieve la verdadera naturaleza del documento, despreciando sus efectos prácticos.**

de enero, se dirige a los masones, concediéndoles un plazo de quince días para que confiesen sus errores frente a los tribunales de distrito (plazo renovado el 10 de febrero); y el segundo, del 5 de abril, se dirige en general a todos los herejes, estableciendo un tiempo de gracia bastante largo, hasta el final del año[51]. El edicto dirigido a los masones reproduce íntegramente el edicto de Pío VII publicado el 15 de agosto de 1814, al que se añade un importante protocolo final en el que se incluye el tiempo de gracia. Esto no deja de resultar algo inédito, ya que la Inquisición española tenía el hábito de redactar sus documentos, incluso cuando se inspiraban en textos romanos, justamente con el objetivo de subrayar su autonomía. En este caso, la Inquisición quiso obviamente lo contrario, es decir, poner de manifiesto su condición de tribunal eclesiástico, ligado directamente al papa. Se trata de una coyuntura muy difícil, caracterizada por una extrema debilidad del tribunal, restablecido frente a la opinión de una buena parte de las ciudades, después de una ruptura funcional de seis años y de un largo período de decadencia de siglo y medio. En esta misma línea de ostentación simbólica de los soportes institucionales debemos interpretar el nuevo título del secretario del Consejo en el protocolo final de los edictos: «Secretario del Rey nuestro Señor y del Consejo».

La auténtica sorpresa se encuentra, sin embargo, en el contenido y en la forma del edicto general de gracia, que presenta numerosas innovaciones. En primer lugar, las trasformaciones de su estructura, pues el protocolo inicial se reduce, la fórmula prácticamente desaparece, así como la parte dispositiva, en la que generalmente se clasificaban y describían los delitos de herejía objeto de gracia, que también desaparece. En su lugar encontramos un largo texto acusatorio sobre la irreligiosidad contemporánea (la incredulidad y la corrupción de las costumbres habrían sido provocadas por los judíos y por los sectarios, ayudados por la libertad de prensa), que trata de justificar el «Santo Oficio» (centinela de la casa del Señor contra los pecados comunes que amenazarían a la Religión y a la Patria), y elogia su misericordia (la moderación, la dulzura y caridad formarían parte del carácter del tribunal). El edicto garantiza el secreto absoluto de la absolución (practicada ya en tales condiciones durante el siglo xvra), aunque la principal innovación tiene que ver con la atribución de competencias a los confesores para que reciban las confesiones de herejía y les concedan la respectiva absolución, hasta entonces reservada a la Inquisición. Esta opción, reveladora de las dificultades de organización del tribunal, no es nueva, pues los inquisidores de la República de Venecia delegaron también sus competencias absolutorias de los herejes que se presentaban «espontáneamente», tras la prohibición

[51] **Miguel Jiménez Monteserín, *op. cit.,* pp. 544-562.**

definitiva de los *vicari foranei* por el gobierno de la República en 1766[52]. El edicto general de gracia que acabamos de analizar viene además acompañado de una instrucción dirigida a los confesores, que establece el modo en el que se deben hacer la declaración y el interrogatorio, en el cual se mantiene la exigencia de denunciar a los cómplices. Esta declaración, firmada por el confesor y el penitente, sería enviada al tribunal de distrito y clasificada en los respectivos archivos. Se trata de un cambio táctico de la Inquisición, que, en España como en Italia, se perfila ya desde el siglo XVIII, por el cual la infamia pública se sustituye por la confesión escrita, es decir, que la desgracia anunciada se transforma en vigilancia y chantaje.

LOS EDICTOS DE FE

La estructura de los edictos de fe se compone generalmente de un protocolo inicial, un texto y un protocolo final. El interés del protocolo inicial reside en la intitulación, en la que los autores del edicto se identifican, haciendo referencia explícita a sus títulos y al ámbito geográfico de su acción. En este sentido, las diferencias entre las prácticas de la Inquisición romana y de las Inquisiciones hispánicas se hacen visibles de forma inmediata. En Italia, los inquisidores indican sus nombres, orden religiosa a la que pertenecen y títulos académicos, mientras que en el mundo ibérico, los inquisidores son casi anónimos, permaneciendo escondidos por detrás de la designación plural del colectivo del tribunal[53]. En este último caso, se trata, evidentemente, de dar mayor relieve al tribunal como cuerpo, si bien el protocolo final prevé la firma del presidente del tribunal para que el documento tenga valor. El resto de los elementos que se incluyen en la intitulación nos permiten, sin embargo, apreciar ciertos matices relativos al *status* de los inquisidores. Si en España y en Portugal, la forma impersonal y exclusiva es siempre la misma, en Italia, la intitulación se comparte en ocasiones con los obispos, como en el caso de la República de Venecia o en las regiones de los Estados independientes

[52] **ASV, SU, Busta 154. El texto relativo a la delegación de competencias lo propuso el inquisidor de Venecia y le dieron el visto bueno los teólogos consultores de la República.**

[53] **Dos ejemplos cualesquiera: «Noi F. Tomaso Mazza da Forli dell'Ordine de' Predicatori, Maestro di Sacra Teologia, & Inquisitore Generale nella Città di Bologna, e sua Diocesi, della Santa Sede Apostolica contro l'Heretica prauità specialmente delegato» *(Editto Generale* de 25 de febrero de 1679; BAB, B-1892, fi. 77r) y «Nos los inquisidores, contra le herética prauedat e apostasia, en lo Principat de Catalunya y Comtats de Rosello y Cerdania, y las Valls de Aran y Andorra y son districte, per la santa Seu Apostolica, especialmente elegit y deputats» (edicto de 18 de febrero de 1663; AHN, Inq., Libro 1244, fl. 208r).**

bajo jurisdicción eclesiástica de diócesis de otros Estados. Esta práctica, en la que el obispo precede de forma natural al inquisidor, encuentra su explicación en las diferentes configuraciones políticas. Así, la vigilancia de las actividades inquisitoriales impuesta por la República veneciana obliga a referir la participación jurisdiccional del obispo, al menos desde la segunda mitad del siglo xvi[54]. En la propia ciudad de Venecia, la intitulación se vuelve cada vez más complicada, pues el nuncio precede al patriarca y al inquisidor, y la República en ocasiones consigue que se incluya asimismo a los asistentes laicos (esta práctica, aunque irregular, se detecta a partir de 1622)[55]. La referencia a obispos de diócesis cuya sede se encuentra en otros Estados aparece en dos edictos de Módena fechados en 1776 y relativos a los territorios sometidos a la jurisdicción eclesiástica de Lucca y de Sarzana[56]. Tenemos indicios de que los obispos de estas diócesis reclamaron su jurisdicción, especialmente el de Lucca, desde principios del siglo xvn, pero nuestra serie de edictos no es suficientemente completa como para permitirnos comprobar si esta práctica se produjo en épocas anteriores. Es decir, no sabemos si se trata de una práctica específica de estos casos o, simplemente, de una coyuntura más complicada para el «Santo Oficio», que se ve obligado a involucrar a los obispos, sacrificando la «exclusividad» del tribunal; de hecho, en otro edicto de Reggio Emilia de la misma fecha, 1776, observamos cómo el obispo y el inquisidor comparten también la intitulación[57].

La parte dispositiva del edicto de fe es el elemento central del mismo, lo que justifica que hagamos un análisis más detallado. En esta parte se definen y caracterizan los crímenes bajo jurisdicción inquisitorial. El orden de definición señala la jerarquía de los delitos y su estudio a través de las series de edictos permite seguir la evolución de dicha jerarquía con la inclusión de nuevos asuntos y la exclusión de otros, permitiéndonos apreciar las trasformaciones del contexto y los cambios en los objetivos tácticos de los inquisidores. La descripción de los delitos, a su vez, se amplía y se reduce, no por un mero azar, sino en función generalmente de la cantidad de detalles que se decide dar sobre la materia que se va a comunicar; decisión, como veremos, condicionada por las relaciones de poder. Es necesario, sin embargo, que situemos nuestro análisis en el tiempo y en el espacio.

[54] **No hemos encontrado edictos de la primera mitad del siglo xvi. Los edictos venecianos más antiguos de nuestra serie proceden del tribunal de Aquilea, se publicaron en 1584, 1589, 1595 y 1599, y en su intitulación aparecen ya los nombres del obispo y del inquisidor, práctica que se repite a lo largo de los siglos siguientes; AAU, SO, Busta 71.**

[55] **ASV, SU, Busta 153, fase. IV.**

[56] **ASM, Fl, Busta 273.**

[57] ***Ibidem.***

En este sentido, debemos concentrar nuestra atención, en primer lugar, en la serie de edictos publicados por la Inquisición romana, pues ésta nos permite identificar más fácilmente las continuidades y descontinuidades en relación a las prácticas inquisitoriales. La orden de delación recogida en el manual de inquisidores escrito por Nicolás Eymerich en 1376, de hecho, es todavía muy vaga, pues el delito de herejía no es objeto de una caracterización específica, prevista quizás para el sermón[58]. En un edicto general impreso y publicado en Bérgamo a finales del siglo xv, por el contrario, encontramos ya una cierta definición de los delitos en cuestión, pues se hace referencia a la herejía (siempre en general), al judaismo, a la idolatría, a la adoración y los sacrificios dedicados al demonio, a la adivinación, los sortilegios y el abuso de los sacramentos, a la protección de herejes, a la posesión de libros de nigromancia o de invocación de los demonios, al soporte y auxilio de herejes y a la obstrucción de la acción inquisitorial[59]. Asimismo, encontramos aquí una primera expresión de la jerarquía de los crímenes: herejía, apostasía (representada por el judaismo en la tradición de los manuales de la Inquisición medieval y, en concreto, el de Bernard Gui[60]), demonolatría y magia.

Este cuadro, por supuesto, se hace mucho más complejo a lo largo del siglo xvi con la presión de los nuevos problemas planteados por los movimientos protestantes. El edicto publicado en Ferrara en 1564, por ejemplo, hace referencia clara a la doctrina luterana dentro del campo de la herejía (primer punto) e introduce dos nuevos aspectos, como son el desprecio por las leyes, ceremonias o censuras de la Iglesia y la negación del poder del papa o de la Iglesia[61]. El paso de las formas elementales a las formas complejas del edicto se pone de manifiesto en el documento publicado en Reggio Emilia en 1598. El primer punto sobre los herejes, de hecho, incluye por primera vez una clasificación detallada de luteranos, hugonotes, calvinistas y anabaptistas, especificando las proposiciones heréticas correspondientes, como la negación de la doctrina y de los sacramentos, del poder del papa y de la Iglesia, de la existencia del purgatorio, del valor de las indulgencias, de la mediación de los santos, de la veneración de la imágenes o del celibato de los clérigos. Por otro lado, la apostasía comprende no sólo el judaismo, sino también el islamismo (ya incluido en el edicto de Milán de 1582); se desarrolla el punto relativo a la magia (lo que se había hecho ya en el edicto de Ferrara de 1568), así como los puntos acerca de los libros prohibidos, los judíos y los opo-

[58] **Nicolás Eymerich y Francisco Peña, *op. cit.,* p. 110.**
[59] **ASM, FI, Busta 270, fase. I.**
[60] **Bernard Gui, *op. cit.,* tomo II, pp. 6-18.**
[61] **ASM, FI, Busta 270, fase. III.**

sitores al «Santo Oficio». El edicto incluye además una advertencia a los impresores sobre la forma de respetar las reglas de producción de libros, en la línea de otras advertencias anteriores relativas a los confesores, en las que se insiste en la obligación de negar la absolución de crímenes bajo jurisdicción inquisitorial, debiendo remitir a los penitentes al tribunal[62].

La evolución del edicto general en Italia durante el siglo xvi no es lineal. A pesar de las enormes lagunas de nuestra serie, sobre todo en relación a la primera mitad del siglo xvi, en los documentos publicados en la diócesis de Aquilea (República de Venecia), es posible observar tanto una descripción bastante vaga de los delitos (en 1584, 1595 y 1599), como una caracterización muy detallada de los mismos. Es éste el caso del edicto publicado en 1589, en el que se cita la bula contra la astrología de Sixto V del 5 de enero de 1585, se refieren los diferentes actos de magia y se añaden nuevos crímenes, como el rechazo a cumplir los ayunos prescritos por la Iglesia[63]. Si es posible reconocer la existencia de un cuadro común, la diversidad a la hora de describir en detalle los crímenes es asimismo innegable. La congregación romana, que había hecho un esfuerzo a lo largo de la segunda mitad del siglo xvi por controlar las estructuras existentes (*vd*. cap. «La organización»), en 1607, decide aumentar el grado de centralización por medio de la difusión de un modelo de edicto general. Sus objetivos eran los de uniformar el contenido del edicto y regular su ritmo de publicación (fijado en tres veces al año, en la Cuaresma, en la fiesta del *Corpus Christi* y en el Adviento). El cuadro de delitos presenta continuidades pero al mismo tiempo innovaciones, como se puede apreciar a través de la lista de crímenes que resumimos y que incluye la herejía; la apostasía judaizante o islamizante; la invocación del demonio, la magia, la adivinación o la superstición; la celebración de la misa sin estar ordenado; los conventículos secretos en materia religiosa; las blasfemias heréticas contra Dios, los santos y la Virgen; la obstrucción a la acción del «Santo Oficio»; y la posesión, impresión y lectura de libros prohibidos o sospechosos[64]. Los efectos inmediatos de este modelo son sorprendentes, de tal forma que los edictos de Módena de 1608, 1609 y 1616 siguen al pie de la letra las indicaciones romanas[65].

El modelo de edicto establecido por la *Sacra Congregazione* en 1621 mantiene la fórmula precedente y añade un nuevo punto relativo a la solicitación de los penitentes por parte del sacerdote durante la

[62] **«., fascs. Ili y IV.**
[63] **AAU, SO, Busta 71.**
[64] **ASM, FI, Busta 251, fase. IV.**
[65] **ASM, FI, Busta 270, fase. V y VI.**

confesión (anterior al punto sobre los conventículos secretos). Este nuevo texto aparece de inmediato en los edictos de 1622 de Aquilea y de Venecia, demostración clara del grado de centralización alcanzado por Roma, a pesar de los condicionamientos impuestos por la República de Venecia. Tales condicionamientos se ponen de manifiesto en la referencia a los libros difundidos por los herejes tolerados en la ciudad (único punto específico del segundo edicto) y en la limitación de la censura inquisitorial a los libros religiosos (restricción importante introducida en todos los territorios de la República tras las consultas de Paolo Sarpi)[66]. Cabe señalar que el mismo modelo se puede encontrar en los edictos de 1630 y de 1636 publicados en Aquilea, de 1653 en ímola, de 1658 en Genova, de 1662, 1664 y 1693 en Módena, de 1671 en Mantua y Bérgamo, de 1677 en Vicenza, de 1679 en Bolonia y de 1682 en Brescia[67]. Con todo, en esta serie las diferencias de matiz son significativas, pues los edictos publicados en la República de Venecia son mucho más «sobrios» que el resto e incluyen la restricción del poder inquisitorial a la que nos hemos referido, sin hacer las advertencias específicas que se dirigen a los confesores, a los libreros, a los tipógrafos o a los posaderos, y que ocupan cada vez un espacio mayor en los edictos de los otros Estados (en ocasiones, la mitad del texto). Los edictos más tardíos son los más locuaces, sobre todo el publicado en Bolonia en 1679, que desarrolla los puntos relativos a los judíos y a los opositores a la actividad del «Santo Oficio», donde se condenan de modo particular las ofensas a los denunciantes, a los testigos y a los ministros del tribunal, y, sobre todo, la acusación de «espía» que los herejes realizan contra los colaboradores de la Inquisición (una «contradifamación» reveladora de la modificación de los valores en curso). Este último edicto es precioso, pues nos muestra la extensión del poder inquisitorial en los Estados pontificios. Ciertas órdenes y advertencias que se incluyen en el mismo serían, de hecho, impensables incluso en el ámbito de las Inquisiciones hispánicas. No referimos concretamente a la advertencia contra los favores a ciertos presos —los responsables serían denunciados a Roma para que se les instruyese un proceso— y, sobre todo, la obligación impuesta a los libreros, impresores, posaderos, pasteleros, comerciantes y tenderos de fijar en sus tiendas y establecimientos un ejemplar del edicto.

El último modelo de edicto difundido por la *Sacra Congregazione* que hemos encontrado data de 1694. Dentro de la línea de los modelos anteriores, se puede, sin embargo, apreciar una cierta simplificación (recordemos que el modelo de 1607 acababa con las distinciones

[66] **AAU, SO, Busta 71 y ASV, SU, Busta 153, fase. IV.**
[67] ***Id.,* fases. III y IV.**

entre las corrientes protestantes), al mismo tiempo que se introducen nuevos puntos, concretamente, en relación al matrimonio de religiosos y a la bigamia. Por otro lado, se renueva la jerarquía de los delitos y, a la vez, ciertos enunciados se modifican ligeramente, dando como resultado un cuadro en el que se incluyen las herejías, el pacto con el demonio, la magia, los libros prohibidos, el matrimonio de religiosos, la bigamia, la solicitación, las blasfemias heréticas, los conventículos secretos, las prácticas prohibidas a los judíos y la celebración de la misa sin estar ordenado. Finalmente, el ritmo de publicación del edicto se fija en dos veces al año, el primer día de la Cuaresma y el primero del Adviento[68]. Una vez más, el modelo se adoptó en los edictos posteriores, como los de Bolonia de 1696, 1710 y 1722, los de Módena de 1712, 1721, 1725, 1734, 1737, 1739, 1744 y 1753, el de Parma de 1754, el de Mantua de 1755, el de Reggio Emilia de 1759 y el de Piacenza de 1763[69]. Para este período es necesario que hagamos algunas matizaciones, sobre todo en cuanto a la inclusión persistente de un punto acerca de la obstrucción a la actividad inquisitorial y acerca de las ofensas a los denunciantes, los testigos o los ministros del «Santo Oficio». En algunos de estos edictos se desarrolla de modo particular el punto relativo a la magia o el referente a las prácticas supersticiosas (como en el edicto de Módena de 1739, en el que se prohibe la posesión y trasmisión de oraciones reprobadas por la Iglesia). Entre los edictos citados, las advertencias dirigidas a los judíos se amplían, especialmente en lo que a la prohibición de comprar imágenes sagradas o cruces se refiere *(vd.* edicto de Módena de 1753).

El período final de funcionamiento de la Inquisición en los Estados italianos muestra una cierta desorganización, incluso en relación a los edictos, cuya diversificación de contenidos se hace más significativa. La situación de Venecia era ya muy específica cuando el gobierno de la República impuso un modelo de edicto con siete puntos en 1746, aceptado por la Santa Sede como única forma de resolver un conflicto jurisdiccional que había provocado la suspensión de la publicación de los edictos generales desde 1707. El texto incluía los puntos siguientes: herejes, sospechosos o fautores; conventículos religiosos; celebración de la misa y recepción de la confesión sin ordenación y sin autorización de la Iglesia; blasfemias heréticas; obstrucción a la acción del «Santo Oficio» y ofensa a los ministros, denunciantes o testigos; posesión e impresión de libros heréticos en materia religio-

[68] **BAB, B-1926.**

[69] **ASM, FI, Busta 271, fase. VIII (edicto de Bolonia de 1696); BAB, B-1892, fi. 255r (edicto de Bolonia de 1710) y fi. 309r *(id.,* 1722); ASM, FI, Busta 271, fase. X (edictos de Módena de 1712, 1721 y 1725); ASM, FI, Busta 272 (edictos de Módena de 1734, de 1739, de 1744 y de 1753; de Mantua de 1755 y de Piacenza de 1763); ASM, FI, Busta 273 (edicto de Reggio Emilia de 1759).**

sa; y solicitación[70]. Lo más sorprendente de este edicto es, en primer lugar, su brevedad. Hasta ahora hemos resumido la tipología de los «crímenes» tal y como se definía en los edictos a lo largo del tiempo, pero, tal vez, no hemos dado una idea precisa de la extensión que la caracterización de los delitos podía alcanzar. En la segunda mitad del siglo xvi, por ejemplo, nos encontramos frente a varios millares de caracteres (en media, once mil). Aunque los edictos de los territorios venecianos fueron siempre más «secos», no sólo porque la República limitaba la descripción de los delitos, sino también porque las advertencias específicas se reducían expresamente; lo cierto es que, después del modelo establecido en 1746, el número de caracteres de cada edicto pasó a estar por debajo de los tres mil caracteres. En una palabra, la enunciación de los delitos excluye, en este caso, la menor descripción de los mismos, de tal modo que el «resumen» que presentábamos anteriormente se corresponde casi íntegramente con el propio texto.

Esta estrategia de la República de Venecia no es ninguna novedad. Tras el primer modelo de edicto de la *Sacra Congregazione,* del 22 de octubre de 1607, las autoridades venecianas llegaron a un acuerdo en seis puntos, establecido el 23 de mayo de 1608, que seguía la estructura del modelo romano pero que reducía su alcance e introducía algunas limitaciones, sobre todo en lo que al control de libros se refiere[71]. Es, sin embargo, en esta misma época —recordemos la excomunión y el entredicho lanzados sobre la República de Venecia por el papa Paulo V en 1606 y la firme resistencia que presentaron las autoridades venecianas— cuando las consultas de Paolo Sarpi definen las principales fronteras del edicto, eliminando las órdenes dirigidas a los libreros, tipógrafos, posaderos y tenderos[72]. Otras limitaciones fundamentales, ya esbozadas en esta época, se van a formalizar más tarde. Así, en 1621, una consulta propone la exclusión de la jurisdicción inquisitorial sobre aquellos que administran el sacramento de la penitencia sin autorización[73]; en 1682, otra consulta confirma la exclusión

[70] ASV, SU, Busta 154 (una consulta del 14 de abril de 1788 relata la historia del edicto instituido por decreto el 7 de mayo de 1746); ASV, SU, Busta 156, fase. IV (edicto general publicado en Venecia el 24 de mayo de 1746 con los puntos establecidos).

[71] ASV, SU, Busta 154.

[72] ASV, *Consultori in jure,* Filza 27b, fi. 50r-v. Sobre el contexto, *vd.* Paolo Sarpi, «Istoria dell'Interdetto», en *Storia dell'Interdetto e altri scritti editi e inediti* (edición de M. D. Busnelli y G. Gambarini), voi. I, Bari, Laterza, 1940; G. Capasso, *Fra Paolo Sarpi e l'interdetto di Venezia,* Florencia, 1879; Federico Chabod, «La politica di Paolo Sarpi» (1952), en *Scritti sul Rinascimento,* Turin, Einaudi, 1967, pp. 459-588; Gaetano Cozzi, «Nota introductiva», en Paolo Sarpi, *Opere* (edición de Gaetano y Luisa Cozzi), Milán, Riccardo Ricciardi, 1969, pp. 113-128 y 221-246.

[73] ASV, *Consultori in jure.* Filza 15, fi. 162r-v.

de referencias a las bulas, decretos y constituciones pontificias —con el argumento de que numerosos diplomas papales no habían sido admitidos en la República por ser contrarios al servicio público—, proponiendo, incluso, la supresión de la referencia a las ofensas contra los inquisidores, que debían juzgarse en tribunal civil[74]. El texto del edicto de 1746, si bien añade el delito de solicitación (admitido por el Senado desde 1622) y retoma la ofensa a los ministros del tribunal, anuló prácticamente toda caracterización de los delitos y, hecho importante, consagró una nueva jerarquía de los mismos. La invocación al demonio, la magia y la superstición eran, de hecho, puntos de segundo orden que desaparecieron, siendo sustituidos por la organización de conventículos secretos y por la celebración de la misa sin estar ordenado, mientras que la solicitación de los penitentes durante la confesión se traslada al final de la parte central del texto. Este modelo, reproducido fielmente en los edictos de Aquilea de 1747, de Treviso de 1751, de Venecia de 1761 y de 1774 y de Udine de 1785 y de 1788, marca una distancia enorme en relación a los edictos de Reggio Emilia de 1776 o de Módena de 1776 y 1777[75], que mantienen los puntos relativos a la apostasía judaizante o islamizante, la invocación del demonio, la magia, la bigamia o el matrimonio de religiosos. Incluso aquí sería necesario hacer algunas matizaciones, pues el edicto de 1776, publicado en Módena, sobre los territorios bajo jurisdicción de las diócesis de Sarzana y Lucca, cuya intitulación la comparten los respectivos obispos, es bastante más locuaz que el edicto de 1777, elaborado bajo la exclusiva responsabilidad del inquisidor.

La fijación y la evolución del contenido de los edictos de fe en las Inquisiciones hispánicas presenta muy pocos puntos en común con la situación italiana. La tipología de los delitos en el período inicial de funcionamiento de la Inquisición española la monopoliza el regreso a los ritos y creencias hebreas por parte de los conversos. La pretendida expansión del judaismo se acepta, de hecho, como justificación exclusiva de la bula de fundación y los documentos sobre la creación de los primeros tribunales no hacen mención de otras formas de herejía y apostasía. Incluso en las regiones periféricas, donde los problemas religiosos eran probablemente diferentes, encontramos una formulación idéntica, dictada por una estrategia definida al más alto nivel. El edicto publicado en Palermo el 21 de diciembre de 1500, por ejemplo, concentra prácticamente todos sus esfuerzos de clasificación en los

[74] **ASV, Consultori in jure, Filza 127, doc. 52.**

[75] **AAU, SO, Busta 71 (edictos de Aquilea de 1747 y de Udine de 1785 y de 1788); ASV, SU, Busta 156, fase. IV (edictos de Treviso de 1751 y de Venecia de 1761 y de 1774); ASM, FI, Busta 273 (edictos de Reggio Emilia de 1776 y de Módena de 1776 y de 1777).**

ritos y ceremonias judaicas, tras una rápida referencia a los errores de los mahometanos y de los paganos[76]. Si esta monopolización de la tipología de delitos por parte del judaismo parece caracterizar los primeros cuarenta años de funcionamiento de la Inquisición española (reserva hecha al descubrimiento de nuevas fuentes), encontramos, sin embargo, una profusión de detalles en la caracterización del judaismo que nada tiene que ver con la descripción vaga que aparece en los edictos italianos. A pesar de todas las precauciones que se deben tomar con las fuentes «vagabundas» (no identificadas y sin fechar) presentadas por Juan Antonio Llórente, los 37 artículos del edicto de fe contra el judaismo que este autor resume pueden, con una cierta seguridad, situarse en este período. Encontramos un poco de todo en estos artículos, desde la descripción detallada de los ritos de la religión judía (días de fiesta, ayunos, fiestas, oraciones, nacimiento, circuncisión, matrimonio, funeral, luto, etc.), a las creencias (la venida del Mesías), las ceremonias de inversión para anular los ritos cristianos o las ceremonias de preparación de los alimentos[77].

La ampliación del ámbito de actividad de la Inquisición española a los problemas del islamismo dio lugar a un nuevo modelo específico de edicto, ya en tiempos del inquisidor general Alonso de Manrique (1532-1538), que comprendía 25 artículos sobre sus creencias (negación de la divinidad de Cristo y de la virginidad de María, veneración de Mahoma como profeta y respeto del Corán) y sobre sus ritos (preparación de los alimentos, fiestas, ayunos, circuncisión, matrimonio y funeral). Curiosamente, en el texto de este edicto se incluye la proposición «decir que el musulmán se salva dentro de su secta, tal como el judío dentro de su ley», bastante difundida en la Península Ibérica en aquella época[78]. En este mismo período se organizan los textos relativos al luteranismo, descrito en quince puntos doctrinales (negación de los sacramentos de la Iglesia, del poder del papa y del clero, de la mediación de los santos, de la existencia del purgatorio, de la salvación por medio de las obras, del celibato de los religiosos y de los ayunos)[79]. La demonolatría, la magia y la adivinación son objeto de otro modelo de edicto realizado bajo la administración de Alonso Manrique, en el que se distinguen seis puntos que incluyen el pacto y la invocación del demonio, la astrología, las artes adivinatorias, la hechicería y los libros de magia[80]. Cabe señalar que el delito de hechi-

[76] **Vito La Mantia, *Origine e vicende dell'Inquisizione in Sicilia* (1* ed. 1886-1904), Palermo, Sellerio, 1977, p. 30.**

[77] **Juan Antonio Llórente, *Historia crítica de la Inquisición en España* (1.* ed. francesa, 1817-1818; 1* ed. española, 1822), reimp., vol. I, Madrid, Hiperión, 1980, pp. 132-136.**

[78] ***Ibidem,* vol. I, pp. 311-313.**

[79] ***Ibidem,* vol. II, pp. 31-32.**

[80] ***Ibidem,* vol. II, pp. 69-70.**

cena se había introducido ya en los edictos de fe de los territorios de Aragón tras la concordia de 1512[81]. En este caso se trata de una ampliación de la jurisdicción inquisitorial a costa de los tribunales civiles.

Es necesario pasar de este nivel, en el que los edictos (dudosos ante la falta de fuentes completas y fiables) tienen un carácter fragmentario, al análisis de aquellos que se han conservado relativos a la época siguiente. El edicto publicado en el momento de la fundación de la Inquisición portuguesa, en 1536, aunque se sitúa en un contexto algo diferente, presenta una tipología de crímenes bastante extensa —ritos y ceremonias del judaismo, del islamismo, opiniones heréticas y errores luteranos, sortilegios y hechicería—, que, sin embargo, no aparecen caracterizados de forma muy detallada[82]. El edicto publicado en el momento de fundación del tribunal de México, en 1571, muestra un desarrollo de la jurisdicción inquisitorial y de la práctica represiva bastante más maduro. En este caso, encontramos ya en el inicio del texto una referencia sintética a los «crímenes de apostasía y de herejía» (judaismo, islamismo y luteranismo), seguida de la posesión de libros prohibidos, si bien la mayor parte del edicto se consagra a los opositores al «Santo Oficio» y a las infracciones cometidas contra las penas impuestas por el tribunal. Este elemento sorprendente, que nos lleva a un campo «virgen», los vestigios de la lucha del tribunal por afirmarse frente a las fuerzas sociales y políticas opuestas, permite identificar cuáles eran las preocupaciones inmediatas del «Santo Oficio»: la corrupción de testigos con el fin de lograr declaraciones falsas, la obstrucción a la acción inquisitorial, la desaparición de sambenitos colgados en las iglesias, la falta de ejecución de las penas impuestas, la negación de confesiones realizadas ante el tribunal, la simpatía por los condenados, vistos como mártires y el ejercicio de oficios vedados por parte de los condenados o por sus descendientes (con la lista respectiva)[83].

Estos edictos nos permiten analizar tan sólo dos momentos de una serie de la que no disponemos. Por otro lado, se enmarcan dentro de los ritos de fundación de nuevos tribunales (sería necesario conocer la evolución de los edictos en circunstancias de normalidad). Finalmente, no sabemos de forma concreta cómo se reflejó en los edictos de fe la ampliación de la jurisdicción inquisitorial que tuvo lugar durante la segunda mitad del siglo xvi. Los indicios de dicha ampliación, que se pone de manifiesto en la clasificación de nuevos tipos de herejía, son, sin embargo, aplastantes. Así, en 1552, el rey portugués reconoce al tribunal de la Inquisición la jurisdicción sobre el comercio ilegal con

[81] **Henry Charles Lea, *op. cit.,* vol. IV, p. 184.**
[82] **Antonio Baiáo, *op. cit.,* suplemento, p. 1.**
[83] **Henry Charles Lea, *op. cit.,* vol. II, pp. 587-590.**

los Estados musulmanes del norte de de África[84] y, en 1555, el cardenal D. Enrique, inquisidor general de Portugal, concede a los inquisidores de Lisboa jurisdicción sobre el crimen de sodomía, invocando su condición de legado *ad latere* del papa (hay breves papales de 1562 y de 1574 que reconocen el poder del inquisidor general sobre este delito y el propio cardenal D. Enrique firmó un decreto en 1574 en el que confirmaba su poder en este ámbito)[85]. Por otro lado, en 1559, el papa Paulo IV reconoce la jurisdicción de los inquisidores de Granada sobre el crimen de solicitación de los penitentes durante la confesión, gracia que el papa Pío V extiende a todos los tribunales inquisitoriales de Castilla y Aragón en 1561, si bien se limita de nuevo al año siguiente (la jurisdicción inquisitorial exclusiva sobre este aspecto sólo fue establecida de forma definitiva en 1592 por Clemente VIII)[86]. El contrabando de caballos y de municiones con los hugonotes surge como nuevo delito en los edictos de fe de la Corona de Aragón desde 1568 y se extiende al tribunal de Navarra en 1574[87]. Dos cartas acordadas del Consejo de la Inquisición española establecen en 1568 y en 1574 el texto del edicto relativo a los alumbrados con dieciséis artículos[88]. Por su parte, la sodomía se incluye en el edicto de fe de Valencia en 1573, aunque el papa había reconocido, ya en 1530, el poder del tribunal de Zaragoza sobre este delito, comienzo de la apropiación de este ámbito jurisdiccional por parte de Inquisición en los territorios de la Corona de Aragón, excepto en Mallorca y en Sicilia (en Castilla, la sodomía se mantiene bajo jurisdicción de los tribunales civiles)[89]. Asimismo, la creencia popular de que la «simple fornicación», es decir, entre personas no casadas, no era un pecado la incluye el Consejo de la Inquisición en todos los edictos de fe en 1573-1574, aunque en la práctica su persecución habría comenzado con anterioridad, hacia 1550[90]. La simulación

[84] ***Collectorio de Bullas e Breves Apostólicos, Cartas, Alvaros & Provisóes Reaes que contem a instituicáo & progresso do Sancto Officio em Portugal,*** **Lisboa, Lourenco Craesbeeck, 1634, fl. 148r-v.**

[85] ***Ibidem,*** **fls. 75v-78v; Antonio Baiáo, *op. cit.,* suplemento, p. 72. Los documentos regios de reconocimiento de la jurisdicción inquisitorial sobre la sodomía datan de 1553 y de 1560. El ejercicio de la jurisdicción precede, como habitualmente, a dichos documentos, pues los primeros procesos conocidos datan de 1547; Luiz Mott, «Inquisicao e homosexualidade», en Maria Helena Carvalho dos Santos (ed.), *¡nquisicáo,* vol. II, Lisboa, Universitaria Editora, 1989, pp. 465-508 (sobre todo, p. 477). *Vd.,* asimismo, Joáo José Alves Dias, «Para urna abordagem do sexo proibido em Portugal no século XVI», en *ibidem,* pp. 151-159.**

[86] **Henry Charles Lea, *op. cit.,* vol. IV, pp. 99-100.**

[87] ***Ibidem,*** **vol. IV, pp. 279-280; William Monter, *op. cit.,* pp. 87-88.**

[88] **Juan Antonio Llórente, *op. cit.,* vol. II, pp. 32-33.**

[89] **Henry Charles Lea, *op. cit.,* vol. IV, pp. 363-364; William Monter, *op. cit.,* pp. 137 y 284.**

[90] **Henry Charles Lea, *op. cit.,* vol. IV, pp. 145-147.**

del sacerdocio se trasfiere a la jurisdicción inquisitorial por medio de un breve de Gregorio XIII de 1574 y, por orden del Consejo, se incluye de forma inmediata en todos los edictos[91]. En 1599, Clemente VIII reconoce la jurisdicción de la Inquisición portuguesa sobre el delito de solicitación (jurisdicción que se confirma en los breves más generales de 1608 y de 1622)[92]. Finalmente, la jurisdicción sobre la bigamia, delito perseguido de forma sistemática por la Inquisición portuguesa desde la década de 1550, viene reconocida por la congregación romana del «Santo Oficio» en 1612, tras una consulta motivada por la oposición del arzobispo de Lisboa[93] (cabe subrayar el hecho inédito de recurrir a la congregación romana).

La acumulación de competencias por parte de la Inquisiciones hispánicas se realizó sobre todo a costa de la jurisdicción eclesiástica tradicional. Los últimos «reductos» de resistencia a la ampliación del ámbito de acción inquisitorial se eliminaron por medio de una constitución del papa Paulo V del 1 de septiembre de 1606, en la que se revocaban todos los poderes, gracias o indultos concedidos a las órdenes religiosas para que procediesen en los casos reservados al «Santo Oficio»[94]. Hubo asimismo transferencias de la jurisdicción civil, concedidas o aceptadas por los reyes, concretamente en relación con el comercio ilegal con el norte de África, el contrabando de caballos y de armas con los hugonotes y la sodomía. Con todo, algunas de estas competencias no se incluyeron en los edictos de fe (el reconocimiento regio de la jurisdicción inquisitorial sobre el comercio ilegal con los musulmanes, por ejemplo, se limitaba a legitimar una situación anterior del tribunal de Lisboa, si bien el asunto nunca se incluyó en la selección de delitos que se indicaban en los edictos).

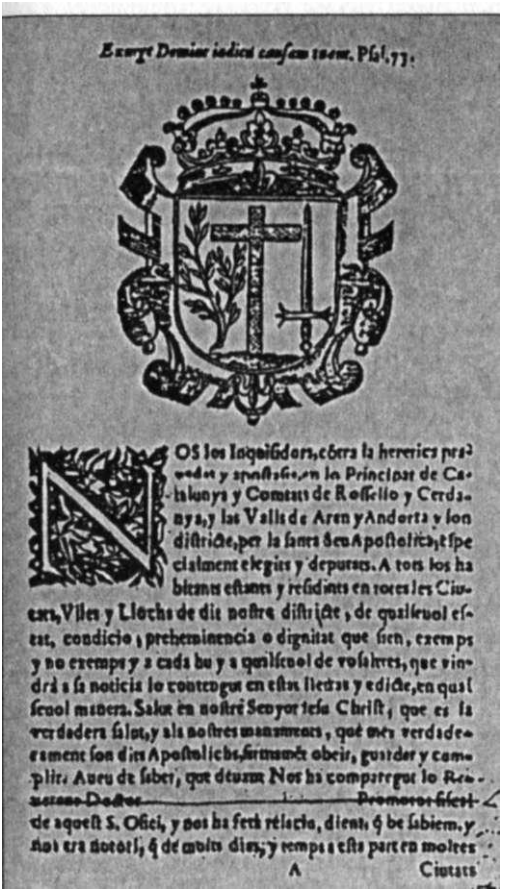
Nuestra serie de edictos de fe, bastante incompleta para el siglo xvi, evoluciona de una forma que no deja de ser sorprendente, en el caso portugués, entre 1536, 1571 y 1594. El edicto del tribunal de Lisboa, fechado a 12 de febrero de este último año y publicado en el auto de fe del día siguiente (hábito específico de la Inquisición portuguesa), consta de una parte dispositiva estructurada en 28 densos artículos, en los que las formulaciones vagas se sustituyen por puntos bastante precisos que describen detalladamente las creencias y prácticas desviadas. La jerarquía de los delitos es algo también inesperado, pues los primeros cinco puntos se dedican a las creencias protestantes, sin designación específica (negación del Santísimo Sacramento, de la existencia del purgatorio, del sacramento de la confesión, de los

[91] ***Ibidem,*** **vol. IV, p. 341.**
[92] ***Collectorio,*** **citado, fls. 83v-87v.**
[93] ***Ibidem,*** **fls. 89v-90v.**
[94] ***Ibidem,*** **fls. 92r-94r.**

artículos de fe y, en general, de los sacramentos de la Iglesia, del libre albedrío y de la salvación por medio de las obras); a continuación encontramos tres puntos sobre la incredulidad y sobre el escepticismo (pensar que los judíos y los musulmanes pueden salvarse dentro de sus propias leyes, dudar de la existencia del paraíso y del infierno o declarar que no hay nada más que nacer y morir); e inmediatamente se especifican las proposiciones heréticas (negar la veneración de los santos, las ceremonias de la Iglesia, el poder del papa, el ayuno de la Cuaresma, la usura y la simple fornicación como pecados mortales, así como la virginidad de María). Otros artículos se dedican al pacto con el demonio y a las relaciones con el resto de la religiones (se prohibe impedir el bautismo y la discusión contra la fe cristiana). Se incluyen asimismo varios puntos muy detallados sobre el judaismo y el islamismo (haciendo referencia a todas las ceremonias y ritos descritos en los textos de los edictos elaborados por Alonso Manrique, aunque de forma más extensa). Finalmente, encontramos referencias a los libros prohibidos[95].

Este edicto parece «especial», dada la importancia atribuida a las doctrinas protestantes y a las proposiciones heréticas, pero su contenido se repite casi sin alteraciones significativas en los edictos del 23 de febrero de 1597 y del 31 de julio de 1611[96]. Este último añade dos puntos nuevos, relativos a la sodomía y a la solicitación. El edicto, a pesar de su aparente particularidad, se reprodujo durante algunas décadas, como en 1637, cuando el inquisidor Diogo de Sousa, que en aquel momento visitaba el distrito de Coímbra, publicaba un edicto de fe en Viseu que seguía al pie de la letra el texto que acabamos de resumir[97]. Con todo, hay otro ejemplar de un edicto de fe de la Inquisición de Lisboa, infelizmente sin fechar, que retoma la mayor parte de las formulaciones de los artículos del modelo precedente, aunque organiza la jerarquía de delitos de una forma diferente. En este caso, la organización de los contenidos parece más «tradicional», con la referencia prioritaria a los «crímenes» de judaismo, de islamismo y de protestantismo, a los que siguen las proposiciones heréticas, la hechicería, los libros prohibidos, la solicitación y la sodomía. La descripción de los delitos, finalmente, es más sintética que en el edicto de 1594[98]. Este edicto sin fechar quizás sea contemporáneo del publicado en Viseu en 1637, pues forma parte de una colección de edictos de fe organizada por el Consejo de la Suprema en Madrid, a partir de 1629.

[95] **ANTT, CGSO, Livro 369, fls. 303r-308r.**
[96] **ANTT, CGSO, Livro 256, fls. 244r-254v.**
[97] **ANTT, Inquisicao de Coimbra, Livro 669, fl. lOr.**
[98] **AHN, Inq., Libro 1244, fls. 239r-240v.**


Exurge Domine iudica causam tuam. Psal. 73.

NOS los Inquisidors, cóntra la heretica prauedat y apostasia, en la Principat de Catalunya y Comtats de Rossello y Cerdanya, y las Valls de Aren y Andorta y los districte, per la santa Seu Apostolica, especialment elegits y deputats. A tots los habitants estants y residents en totes les Ciutats, Vilas y Llochs de dit nostre districte, de qualsevol estat, condicio, preheminencia o dignitat que sien, exemps y no exemps y a cada hu y a qualsevol de vosaltres, que vindrà a sa noticia lo contengut en estas lletras y edicte, en qualsevol manera. Salut en nostre Senyor Iesu Christ, que es la verdadera salut, y als nostres manaments, que mes verdaderament son dits Apostolichs, firmamèt obeis, gusdar y complir. Aueu de saber, que dituam Nos ha comparegut lo Reuerent Doctor Promotor fiscal de aquest S. Ofici, y nos ha feta relacio, dient, q̃ be sabiem, y nos era notori, q̃ de molts dias, y temps a esta part en moltes

A Ciutats

Portada del edicto de fe publicado por el tribunal de la Inquisición de Barcelona en 1663. El edicto está redactado en catalán, aunque presenta las mismas insignias y un cuestionario semejante al de los restantes tribunales de la Inquisición española.

Por otro lado, gracias a esta colección, hemos tenido acceso a un cierto número de edictos de fe publicados por la Inquisición española entre 1630 y 1663. Algunos de los edictos no están fechados, pero el análisis de su contenido permite situarlos cronológicamente con una cierta seguridad. El primer edicto fechado fue publicado en Córdoba en 1630. La estructura del texto es muy clara y jerarquizada, con una división de las materias que se pone de relieve visualmente a través de la inclusión de subtítulos en los márgenes: *Ley de Moysen, Secta de Mahoma, Secta de Luthero, Secta de Alumbrados, Diversas Heregias, Libros.* Es superfluo que resumamos las diferentes partes, pues contienen todos los detalles descriptivos de los delitos que hemos indicado anteriormente, aunque aquí aparecen aún más desarrollados (cabe decir que este texto es el más locuaz de todos los analizados, con más de 18.000 caracteres). Lo que resulta novedoso en relación a los textos precedentes o publicados en otros Estados es la invitación a denunciar a todos los condenados (y a sus hijos o nietos) que continuasen ejerciendo cargos, dignidades o profesiones vetadas por la ley (incluye la lista), a la que sigue otro llamamiento a denunciar a los descendientes de judíos o musulmanes que hubiesen obtenido certificados de limpieza de sangre con los que poder pasar a Indias, tomar el hábito religioso o para cualquier otra

finalidad. Se trata de un control suplementario y público del sistema de pureza de sangre (que se completa con la exclusión de los condenados por el «Santo Oficio» y sus descendientes), que regulaba el acceso a numerosos cargos y profesiones en toda España. Hasta donde podemos saber, este control del sistema de pureza de sangre por medio del edicto de fe nunca se utilizó en el caso portugués. Un último detalle del texto que estamos analizando tiene que ver con el llamamiento que se hace a denunciar a los herejes, a sus agentes y protectores, responsables por la entrada de moneda de vellón en los reinos de España y por la salida de oro, plata y utensilios de guerra, prácticas, éstas, destinadas a debilitar el poder del rey, «amparo de la fe catholica»[99].

Los edictos sin fechar que están más próximos de este modelo son los de Mallorca, Sicilia y León, incluidos en esta recopilación. El primero adopta estrictamente el modelo del edicto de Córdoba, aunque sin la disposición gráfica a la que hemos aludido ni la invitación a la denuncia de los crímenes monetarios (que como hemos visto se presentaban bajo el aspecto de crímenes heréticos contra un poder del Estado protector de la religión, aunque la jurisdicción sobre los mismos era difícil de mantener)[100]. El edicto siciliano adopta asimismo el texto cordobés en todos sus aspectos, incluida la disposición gráfica de los subtítulos y la referencia a los delitos monetarios[101]. Las novedades que presenta son mínimas, aunque significativas, pues se refieren a la incredulidad y la hechicería. En el punto sobre la incredulidad, además de las fórmulas consagradas (el paraíso y el infierno no existen y nada más hay que nacer y morir), encontramos una caracterización original de esta creencia en un discurso directo que pasamos a traducir: «el alma del hombre es su soplo, la sangre es su alma, si en este mundo no me ves sufrir en el otro no me verás penar, ¿quién vuelve del otro mundo con la nariz cortada?». En lo referente al segundo de los puntos, la hechicería, encontramos una referencia original a las *donne di fora,* una configuración mítica local que no existe en otras regiones, caracterizada por la mezcla de los atributos de hada con los de bruja[102]. Se trata, pues, del surgimiento en un texto «extranjero» de las configuraciones culturales subalternas de la isla. Por su parte, el edicto de León añade un elemento original sobre la herejía iconográfica al condenar las monedas que representan por un lado al papa y por el otro el mismo rostro con cuernos, como si fuese el

[99] ***Ibidem, ñs.*** **115r-119v.**

[100] ***Ibidem,*** **fls. 52r-57v.**

[101] **AHN, Inq., Libro 1237, fl. 341r (el mismo texto, aunque con una impresión diferente; AHN, Inq. Libro 1244, fl. 73r).**

[102] ***Vd.*** **Gustav Henningsen, «The ladies from outside: an archaic pattern of the witches' sabath», en Bengt Ankarloo y Gustav Henningsen (eds.),** ***Early modern european witchcraft. Centres and peripheries,*** **Oxford, Clarendon Press, 1990, pp. 191-215.**

demonio, rodeado de la leyenda *«mali corni; malum ouum»,* o, si no, *«ecclesia perversa, tenet faciem diaboli»* (otras monedas representarían a un cardenal con la cara de un loco invertida, rodeada de las palabras *«stulti, aliquando sapite, o sapientes»)*[103].

Los otros edictos que integran nuestra serie reproducen siempre el mismo modelo, aunque con matices más señalados. El de Lérida, publicado seguramente en 1642 (está ligado a un anatema con esta fecha), incluye los delitos específicos bajo jurisdicción de los tribunales de la Corona de Aragón —venta de caballos, armas, municiones y alimentos a los infieles, herejes y luteranos, así como la sodomía—, a los que se añade una nueva superstición, la de llevar consigo el Santísimo Sacramento robado a la Iglesia para evitar una muerte violenta. Cabe señalar que este edicto suprime el llamamiento a la denuncia de los descendientes de judíos y musulmanes que hubiesen conseguido certificados de pureza de sangre[104]. El edicto publicado en Barcelona en 1663 reproduce este texto con los mismos cambios[105]. La parte dispositiva de un edicto de Valencia sin fechar pertenece claramente al mismo grupo con las adiciones incluidas en el texto de Lérida[106]. Finalmente, el edicto de 1696, resumido por Henry Charles Lea, mantiene íntegramente la estructura que hemos descrito[107].

El contenido de los edictos de fe españoles parece bastante estable, al menos durante la mayor parte del siglo xvn. Mantiene una jerarquía de delitos que pone de manifiesto la sedimentación de las diferentes coyunturas represivas, producto del trabajo de clasificación y de exclusión de diferentes sensibilidades religiosas a lo largo del tiempo, realizado por la Iglesia católica en el contexto de la Península Ibérica. A pesar del conocimiento de nuevas corrientes espirituales que son objeto de persecución inquisitorial a lo largo del siglo xvm —molinosismo, jansenismo, masonería—, no disponemos para este período de una serie de edictos equivalente que pueda suministrarnos información sobre la acogida que tuvieron estos «productos» en el cuadro de delitos inquisitorial y las respectivas consecuencias en relación con la jerarquía de los mismos. Conocemos los edictos particulares, que sirven para identificar y clasificar los sucesivos movimientos heterodoxos, pero no sabemos cómo esta clasificación se incorpora a los edictos generales que se continúan publicando regularmente durante este período decisivo de transformación del sistema de valores europeo (una transformación que implica varias rupturas con el pasado y que

[103] **AHN, Inq., Libro 1229, fl. 172r-175v.**
[104] **AHN, Inq., Libro 1258, fls. 156r-161v.**
[105] **AHN, Inq., Libro 1244, fls. 208r-213r.**
[106] **AHN, Inq., Libro 1237, fl. 469r.**
[107] **Henry Charles Lea, *op. cit.,* vol. II, pp. 93-94.**

la Inquisición se esfuerza en contrariar). Los últimos edictos de fe de los que nos han llegado noticias son quizás demasiado tardíos (datan ya de las primeras décadas del siglo xix), pero no son menos significativos de la enorme trasformación de la atmósfera intelectual y de la posición institucional del «Santo Oficio». El edicto publicado en Lisboa el 4 de enero de 1809, antes de la segunda invasión francesa, no deja de ser sorprendente en ese sentido, pues los protocolos inicial y final no presentan grandes diferencias frente a los edictos de los siglos xvi y xvii y la parte dispositiva del texto conserva la mayor parte de los puntos elaborados durante el período de establecimiento del tribunal. A pesar de estos rasgos de continuidad, que muestran una posición inamovible del tribunal dentro del sistema institucional (apariencia engañosa, *vd.* cap. «El status»), la jerarquía de los crímenes se altera en función de los problemas más urgentes. Ésta aparece dominada por la incredulidad, que se caracteriza como la negación, en palabras o actos, de la «verdadera religión», por la impiedad escondida tras el nombre de filosofía o de fuerza del espíritu, por el desprecio a la revelación, por la voluntad de dejarse guiar a través de la razón natural y por el rechazo del Más Allá. Este párrafo, situado al inicio de la parte dispositiva del edicto, es el elemento que cambia todo, ya que habría sido impensable un siglo atrás. Aún así, el resto de los artículos, aunque subordinados a este ataque a la incredulidad y a la filosofía natural, son idénticos a los artículos del siglo xvi, incluso en la manera en que se formulan: las blasfemias; el judaismo; el protestantismo, con la referencia a las principales proposiciones; el matrimonio de religiosos; la bigamia; la solicitación; la violación del secreto de confesión (este punto es nuevo); la sodomía; la hechicería; la francmasonería (delito incluido en la jurisdicción inquisitorial desde las décadas de 1730 y 1740); la lectura, compra o venta de libros prohibidos; la negación de las confesiones al «Santo Oficio»; y la revelación de los secretos del tribunal[108]. El edicto publicado en México el 21 de enero de 1815, que marcaba el restablecimiento del tribunal, nos resulta igualmente interesante. La ruptura producida en los años anteriores por las invasiones francesas (que abolieron inmediatamente la Inquisición española, al contrario de lo que sucedió en Portugal), confirmada por las Cortes de Cádiz, permite explicar las discontinuidades que surgen en el texto del edicto, mucho más pronunciadas que en el caso portugués. Así, ya no encontramos una caracterización detallada de los delitos bajo jurisdicción inquisitorial ni tampoco los enunciados tradicionales. El nuevo edicto se coloca en un plano general de condenación de las herejías,

[108] **Edicto reproducido por Antonio Joaquim Moreira, *Historia das principáis actos e procedimentos da Jnquisicáo em Portugal* (1.* ed. 1845), reimp., Lisboa, Imprensa Nacional, 1980, pp. 283-287.**

concentrando sus ataques sobre la filosofía de las Luces. La invitación a la denuncia señala las opiniones y actos contra la fe católica, condenando a aquellos que renuevan la secta de los antiguos herejes o que adoptan «inepcias» de los libertinos modernos —Voltaire, Rousseau y sus respectivos discípulos— leyendo sus libros prohibidos[109].

EL ANATEMA

Los edictos de fe preveían, en su protocolo final, la excomunión mayor *latae sententiae* de todos aquellos que, conocedores de prácticas y de creencias desviadas, no presentasen las respectivas denuncias (o confesiones) en el plazo previsto. Serían tratados como protectores de herejes y sospechosos de herejía, siendo objeto de las censuras eclesiásticas como si de herejes se tratase. Estas censuras se concretan, en el caso español, por medio de la puesta en escena de una ceremonia solemne de declaración del anatema en el día que termina el plazo concedido para la denuncia de herejes. Esta ceremonia, esencial para comprender toda la dimensión que asumía el edicto de fe en los tribunales españoles, no se practicaba en la Inquisición romana ni en la portuguesa. Así, en el caso español nos encontramos ante una manifestación ceremonial única, que expresa la exclusión *ipso facto* de la comunidad de los cristianos no sólo de todos los herejes, sino también de todos los conocedores de crímenes de herejía que se resisten a denunciarlos ante el tribunal del «Santo Oficio». El anatema, que significa etimológicamente «oferta consagrada a la divinidad», adquiere su significado actual de separación y de maldición a partir del siglo II antes de Cristo, habiendo sido utilizado ya con este sentido en el Nuevo Testamento. Durante la Edad Media, la distinción entre las diferentes formas de excomunión —la menor de las cuales suponía la exclusión de los sacramentos y la mayor, la exclusión de la comunidad de fieles— acabó identificando el anatema con la excomunión mayor (posición consagrada por el concilio tridentino)[110].

Edicto reproducido por José Toribio Medina, *Historia del tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México* (1.* ed. 1905), reimp., México, Miguel Ángel Porrúa, 1987, pp. 467-469. Hay que añadir que el protocolo inicial fue completamente reelaborado con el fin de justificar el restablecimiento y la necesidad del tribunal.

"° Ch. Michel, «Anafhème», en Fernand Cabrol y Henri Leclercq (eds.), *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie,* tomo I, 2.* parte, Paris, Letouzay et Ané, 1924, cols. 1926-1940; A Vacant, «Anathème», en A. Vacant y E. Mangenot (eds.), *Dictionnaire de Théologie Catholique,* tomo I, 1." parte, Paris, Letouzay et Ané, 1930, cols. 1168-1171; E. Valton, «Excommunication», en *ibidem,* tomo V, 2." parte, cols. 1734-1744; Pierre Huizing, «Excommunication», *en* André Rayez y Charles Baumgartner (eds.), *Dictionnaire de Spiritualité,* tomo IV, 2." parte, Paris, Beauchesne, 1961, cols. 1866-1870; F. X. Lawler, «Excommunication», *en New Catholic Encyclopedia,* vol. V, Nueva York, McGraw Hill, 1967, pp. 704-705.

Resulta interesante analizar la apropiación (y la banalización) por parte de la Inquisición española de un rito secular de la Iglesia, tradicionalmente concebido y utilizado de forma individualizada (aunque el anatema fuera utilizado por el papa contra enemigos políticos e, incluso, contra comunidades de opositores o de herejes), que se trasforma ahora en un rito de exclusión genérico. Se trata, evidentemente, de un medio de presión suplementario, ya que los confesores no podían absolver a sus penitentes de esta excomunión, reservada al tribunal inquisitorial. Entre paréntesis, hay que añadir que los excomulgados en general pasaban también a estar bajo jurisdicción del tribunal del «Santo Oficio» si dejaban pasar un año sin reconciliarse con la Iglesia. Pero veamos más de cerca las diferentes partes que componen un rito que hoy nos parece aún más extraño que los demás, pero que desempeñaba un papel importante en el sistema ritual de la Inquisición española.

La carta de anatema la difundieron los tribunales de la Inquisición española durante el siglo xvii (no contamos con documentación para el período anterior). La publicación se anunciaba el día anterior, generalmente sábado, con el mismo ceremonial que se usaba en el pregón del edicto de fe. El domingo, que debía corresponder con el final del tiempo de denuncia (y de confesión) establecido por el edicto de fe, se leía la carta durante la misa mayor en todas las iglesias del distrito, después del Evangelio y antes del sermón. En esta ceremonia, en la que se resumían todos los delitos incluidos en los edictos de fe y se recordaban las obligaciones de los fieles, todos los herejes y sus «protectores» eran tratados como rebeldes contumaces, censurados y amenazados de anatema si se negaban a comparecer ante el tribunal de la Inquisición en un nuevo plazo de tres días. Al mismo tiempo, el sacerdote debía asperjar con agua bendita a la asistencia con el fin de expulsar a los demonios que los estorbaban, pidiendo a Jesús que les concediese la gracia de iluminarlos y juntarlos en el seno de la Iglesia[111].

El rito del anatema se ejecutaba en la fecha prevista con gran profusión de detalles. En medio de la misa, después del Credo, el párroco (o el abad del monasterio) debía organizar una pequeña procesión con el resto de los religiosos desde la puerta de la iglesia hasta el altar mayor. El sacerdote se vestía con un manto negro y los clérigos de sobrepelliz, las cabezas cubiertas con capuces, empuñando todos ellos velas encendidas y llevando delante una cruz cubierta de tejido negro, en señal de luto, mientras cantaban el *Kyrie eleison* en voz baja.

[111] **Estos pasos se recogen, entre otras, en las cartas de anatema de Sicilia, ca. 1630 (AHN, Inq., Libro 1244, fl. 72r) y de Lérida, ca. 1642 (AHN, Inq., Libro 1258, fls. 163r-164r).**

ANATHEMA.

NOS LOS INQVISIDORES Apostolicos contra la Heretica pravedad, y Apostasia, en la Provincia de Leon, Maestrazgos de Sanctiago, y Alcantara, Obispados de Placencia, Badajoz, Coria, y Ciudad Rodrigo, &c. A vos los reverendos Curas, Beneficiados, Clerigos, Capellanes, y personas Ecclesiasticas de qualquier grado, Orden, y Religion que sean, y a los demas a quien lo en esta nuestra carta contenida, y el cumplimiento della toca y atañe, tocar y atañer puede en qualquier manera, y a cada uno de vos. Salud en nuestro Señor Iesu Christo, que es verdadera salud, y a los nuestros mandamientos, que mas verdaderamente son dichos Apostolicos, firmemente obedecer, guardar, y cũplir. Bien sabeys, o deveys saber, como usando de la vigilancia y cuydado, que el santo Officio de la Inquisicion tiene en la observancia y guarda de nuestra santa Fè Catholica, y Religion Christiana, y dela punicion y castigo de los q̃ van contra ella, a instancia y pedimiento del promothor Fiscal deste santo Officio, Nos mandamos dar y dimos una carta de Edicto general, con censuras, para q̃ todas las personas de qualquier calidad, condicion, y preheminẽcia que fuessen, que supiessen, o uviessen visto, o oydo dezir, o tuviessen noticia de qualesquier crimines, y excessos de Heregia, y Apostasia, assi de la muerta ley delos Iudios, y sus ceremonias, como de la secta de Mahoma, y reprobada secta de Martin Luthero, y sus sequaces, o que uviesse dicho, y afirmado palabras Hereticales, malsonantes, escandalosas, o de blasfemia Heretical contra Dios nuestro Señor, y su santa Fè Catholica: Q si supiessen que algunos reconciliador hijos, o descendientes de condenados ayan usado de las cosas que les son prohibidas, o que ayan tenido, o seguido la doctrina, y opiniones de los Alumbrados, o de otros nuevos errores: y las personas en cuyo poder estuviessen, o supiessen donde estan qualesquier processos, e informaciones de alguno de los delitos en la dicha nuestra carta contenidos, las exhibiessen, y lo que supiessen de otros maleficios, y crimines, cuyo conocimiento,

A punir

Anatema del tribunal de Llerena, ca. 1630. Archivo Histórico Nacional (Madrid), Inquisición, Libro 1244, fl. 245r.

Frente al altar mayor, debían parar siguiendo un orden jerárquico y decir el salmo *Deus laudem meam me tacueris,* sin el *Gloria Patri.* Después, como respuesta a la antífona *Media vita in morte sumus,* venía el versículo *Revelabunt coeli iniquitatem Iudae*[112]. La fórmula de maldición y de excomunión mayor se profería entonces, seguida del gesto de apagar las velas en el agua, ceremonia ésta que se acompañaba de las palabras rituales (traducimos): «así como las velas mueren en esta agua, mueran también las almas de los rebeldes contumaces, que sean lanzados a los infiernos»[113]. Al mismo tiempo las campanas de la iglesia debían tocar en señal de luto.

La fórmula del anatema, acompañada por los actos que hemos descrito, que hacían la ceremonia más solemne, constituye el momento

[112] **A estos salmos y oraciones hacen referencia las órdenes impresas anejas a las cartas de Lérida *(ibidem,* fl. 162r) y de Valencia, ca. 1663 (AHN, Inq., Libro 1237, fl. 344r). *Vd.* Edmundo Martene, *De antiquis Ecclesiae ritibus* (1.* ed. 1690), vol. III, Amberes, 1764, pp. 7-13.**

Narración que se recoge en todas las cartas de anatema que tienen instrucciones sobre el rito, como la carta de Lérida; AHN, Inq., Libro 1229, fls. 176r-177r. La fórmula ritual que acompaña al gesto de apagar las velas en el agua era algo diferente en la carta del tribunal de Logroño: «assi sean muertas sus animas en el infierno para siempre debaxo de Judas Apostata falso renegado»; AHN, Inq., Libro 1244, fl. 244v.

clave de la exclusión de los herejes y de sus «protectores» dedicados al demonio. Para comprender todas las referencias arcaicas de la fórmula proferida por el sacerdote, vamos a tratar de traducir un ejemplo típico que hemos ido a buscar a la carta del tribunal de Córdoba, publicada hacia 1630: «Que la maldición de Dios Todopoderoso y de la gloriosa Santa Virgen María, de los Bienaventurados Apóstoles San Pedro y San Pablo, y de todos los santos del Cielo venga sobre vosotros y cada uno de vosotros, tal como todas las plagas de Egipto y las maldiciones que cayeron sobre el faraón y su pueblo, pues no habéis obedecido los mandamientos divinos. Y que seáis sometidos a las mismas sentencias que flagelaron Sodoma y Gomorra, Datan y Abiram, tragados por la tierra a causa del pecado de desobediencia cometido contra Dios. Y que seáis malditos en vuestro comer, beber, velar, dormir, levantar, andar, vivir y morir. Endureceos en vuestro pecado con el demonio, siempre a vuestra derecha, hasta el Juicio Final, donde seréis condenados. Que vuestros días sean cortos y penosos. Que vuestros bienes caigan en manos de extraños que los puedan gozar. Que vuestros hijos sean huérfanos y caigan en la necesidad, expulsados de vuestras casas quemadas. Que toda la gente os deteste, sin piedad de vosotros y de vuestros negocios. Que vuestra maldad permanezca en la memoria de todos, opuesta a la veneración divina. Que malditos sean el pan, el vino y la carne que coméis y bebéis, la ropa que vestís, las camas donde dormís, que seáis malditos con todas las maldiciones del Antiguo y del Nuevo Testamento, malditos con Lucifer, Judas y todos los diablos de los Infiernos, que ellos sean vuestros señores y vuestra compañía. Amén.»[114].

Esta fórmula del anatema estaba bastante difundida, siendo incluida en las cartas de los tribunales de Sicilia y de Valencia antes referidas. Otras cartas, sin embargo, se extienden en maldiciones aún más terroríficas: «que todos los frutos de vuestras tierras sean malditos, que vuestros animales mueran, que Dios envíe contra vosotros el hambre, la peste y la muerte, que seáis perseguidos por el aire corrompido y por vuestros enemigos, que sobre los campos de vuestros vecinos envíe Dios lluvia y fertilidad, mientras se secan vuestros campos sin fruto, que perdáis la razón y la vista, que la luz se convierta en tinieblas y que os quedéis para siempre rodeados por ellas, que vuestras mujeres sean viudas y vuestros hijos huérfanos»[115]; «que vuestras mujeres e hijos se rebelen contra vosotros, que sean pobres y mendigos, que ninguna persona os ayude en sus necesidades»[116]; o

[114] *Ibidem,ñ.* 122r.

[115] AHN, Inq., Libro 1258, fl. 163v y Libro 1244, fl. 256v (carta de anatema de Lérida, fechada a 28 de febrero de 1642).

[116] AHN, Inq., Libro 1229, fl. 227v (edicto de Toledo, sin fechar).

«que no tengáis nada que comer y que beber, que no tengáis ninguna ayuda en la tierra o en el mar, de parte de los elementos del Cielo y de los caminos, que estéis siempre exiliados y avergonzados [...], siempre tristes [...], que deseéis la propia muerte»[117]. Vemos claramente que se trata de una violencia simbólica extrema, significativa de la atmósfera de coerción que se creaba durante los períodos de publicación de los edictos de fe, en la que la referencia preferida a los episodios más representativos de la venganza del Antiguo Testamento desempeña un papel importante[118].

LOS EDICTOS PARTICULARES

Los edictos generales crean un marco de comunicación regular entre el «Santo Oficio» y la sociedad, que permite al primero confirmar su campo de acción, presentar nuevos delitos bajo jurisdicción inquisitorial y poner de relieve su posición institucional. Con todo, estos actos de celebración anual o incluso semestral no agotan las posibilidades y las necesidades de comunicación del «Santo Oficio». Estos edictos son, efectivamente, demasiado genéricos y, como hemos visto, demasiado estereotipados como para poder responder a problemas más inmediatos que exigen una toma de posición o la advertencia pública del tribunal. En este sentido, encontramos decenas de documentos publicados a lo largo del año por los tribunales de la Inquisición sobre aspectos específicos de su jurisdicción, ya sea acerca de la prohibición puntual de libros, como sobre la caracterización de un tipo de pecado o, incluso, sobre la notificación de «criminales» en relación a un caso concreto. Los edictos particulares desempeñan un papel importantísimo en la presencia cotidiana del tribunal entre la población y merecen, por consiguiente, un análisis más detallado.

Los edictos de prohibición de libros (una jurisdicción importante, compartida con otras instituciones) son quizás los más difundidos en España y en Portugal. Al principio, las órdenes del papa relativas a la prohibición de libros luteranos estimularon la publicación de edictos particulares sobre el asunto por parte del Consejo de la Inquisición española en 1521, 1530 y 1531, a los que siguieron otros edictos, en 1540 y 1545, que cubrían un campo más vasto. La publicación de los catálogos de libros prohibidos en 1547, 1551, 1559, 1568 (se trata del catálogo tridentino de 1564), 1583-1584, 1612, 1632, 1640, 1707,

[117] **AHN, Inq., Libro 1244, fl. 243v (edicto de Logroño, sin fechar).**

[118] **Destrucción de Sodoma y Gomorra, *Génesis,* 18, 20 y 19, 24-28; *Deuteronomio,* 29, 22; *Jeremías,* 20, 16 y 50, 40. Castigo de Datan y Abiram, *Números,* 16, 20-35; 26,9-11 y 27, 3; *Salmos,* 106, 16-18.**

1747 y 1790 (en el caso portugués los catálogos se publicaron tan sólo en 1547, 1551, 1559, 1561, 1564, 1581, 1597 y 1625) se acompañaba de la publicación de edictos específicos. Con todo, hubo una profusión de edictos puntuales que establecían la prohibición de libros concretos, no sólo durante los intervalos de publicación de los índices, sino, sobre todo, tras el abandono progresivo de esta práctica en la segunda mitad del siglo xvn. En realidad, la elaboración de estos índices exigía a veces decenas de años de trabajo (el índice promulgado en España en 1584 se preparó desde 1569 y el de 1612, desde 1594), lo que hacía cada vez más difícil la publicación de nuevos catálogos, dado el crecimiento constante de la producción de libros en Europa. Esta práctica de los edictos puntuales de prohibición de libros se extendió a todo el imperio español, reforzándose a lo largo del tiempo y manteniendo su utilidad hasta comienzos del siglo xix.

Hay que reconocer que estos edictos definían apenas el cuadro legal de los libros que podían circular, conservarse en bibliotecas o imprimirse; en una palabra, los edictos eran expresión de una labor de exclusión y de legitimación. La aplicación de este marco legal, que condicionaba toda la producción, distribución y lectura de los libros, dependía, a su vez, de otros edictos particulares de la Inquisición en los que se imponía a libreros, impresores y propietarios de bibliotecas la presentación de listas de los libros que poseían en los almacenes o en prensa. Por otro lado, se promulgaban edictos que legitimaban las visitas de inspección de librerías y bibliotecas realizadas por los calificadores (práctica establecida en España en 1530 y en Portugal en 1551), así como las visitas a los navios por parte de los comisarios especialmente delegados en los puertos con el fin de controlar la eventual entrada clandestina de libros procedentes del extranjero (práctica establecida en los reinos hispánicos en la década de 1560-1570). Estas prácticas, a pesar de los conflictos constantes, de las rupturas y discontinuidades que se produjeron, se mantuvieron hasta la supresión de la Inquisición española. En el caso portugués, el control inquisitorial sobre los libros se trasfirió a una institución centralizada en 1768, la *Real Mesa Censoria* (formada, entre otros, por inquisidores), si bien el tribunal recuperó sus poderes tradicionales en 1794, renovando la publicación de edictos particulares en este ámbito[119].

[119] **Henry Charles Lea, *op. cit.,* vol. III, pp. 480-549; José Toribio Medina, *op. cit.,* pp. 423-424; Marcelin Defourneaux, *L'Inquisition espagnole et les livres français au xvme siècle,* París, PUF, 1963; Virgilio Pinto Crespo, *Inquisición y control ideológico en la España del siglo XVI,* Madrid, Taurus, 1983; José Pardo Tomás, *Ciencia y censura. La Inquisición española y los libros científicos en los siglos xvi y* X V / / , Madrid, CSIC, 1991; Paulino Castañeda Delgado y Pilar Hernández Aparicio, *op. cit.,* pp. 475-488; Antonio Baião, «A censura literaria da Inquisiçâo no século xvn - subsidios para a sua historia», *Boletim da Segunda Classe da Academia das Ciencias de***

No sabemos si los edictos a los que hemos hecho referencia, en los que se caracterizaba el luteranismo, el islamismo, la hechicería y el quietismo (alumbrados) en España, elaborados desde la década de 1520-1530 e incluidos en los edictos de fe, no se publicaron primero como edictos particulares. Cierto es que, en 1531, el Consejo de la Suprema dio instrucciones a los tribunales de distrito para que publicasen edictos dirigidos contra las opiniones luteranas[120]. Hay, sin embargo, otros ejemplos relativos a otros tipos de «delito», como el caso significativo del edicto publicado por el tribunal de México en 1620 contra el uso de la hierba *peyote* (un alucinógeno), considerado como práctica supersticiosa de adivinación. Los inquisidores niegan la «virtud» y la eficacia naturales de la planta para producir imágenes y los fantasmas que dan fundamento a las adivinaciones, atribuyendo todo esto a las ilusiones del demonio y a la tendencia de los indígenas a la idolatría[121]. En otro caso que ya hemos analizado, nos encontramos con la publicación, en 1623, de un edicto específico contra los alumbrados, por parte del inquisidor general Andrés Pacheco, que sintetiza un siglo de experiencia en la persecución de aquéllos. La condenación de la masonería a través de la bula *In eminenti,* del 28 de abril de 1738, se confirmó por medio de un edicto fechado el 11 de octubre del mismo año, publicado por el inquisidor general de España[122]. La jurisdicción sobre este tipo de «delito» la compartieron de inmediato los tribunales seculares, aunque, a pesar de encontrarse ya en un período de decadencia, la Inquisición mantuvo una cierta actividad de vigilancia, que se hace patente en el edicto dirigido a los masones en 1815, tras el restablecimiento del tribunal (un edicto que se hacía eco del decreto papal del 15 de agosto de 1814 sobre el mismo asunto).

Si los edictos particulares desempeñan un papel importante en la actividad de las Inquisiciones hispánicas, su peso en el funcionamiento de la Inquisición romana es asombroso. Los tribunales italianos, de hecho, publicaron edictos sobre los asuntos más variados relativos a su jurisdicción, entrometiéndose también en los casos de sacrilegio, falsos milagros o santidad no consagrada por la Iglesia. Por otro lado, algunos edictos particulares apelan al respeto de las bulas papales, reproducen ciertos decretos o constituciones o, incluso, difunden los decretos de la *Sacra Congregazione* o de la Congregación del Indice. El ámbito cubierto por los edictos particulares en Italia es bastante más extenso

***Lisboa,* vol. IX, 1915, pp. 356-379; *id.,* «A censura literaria inquisitorial», *ibidem,* vol. XII, 1917-1918, pp. 473-560; Artur Moreira da Sá (ed.), *índices de livros proibidos em Portugal no sáculo xvi,* Lisboa, INIC, 1983.**

[120] **Henry Charles Lea, *op. cit.,* vol. ID, p. 422.**

[121] **Solange Alberro, *op. cit.,* p. 82 (reproducción fotográfica del edicto).**

[122] **Henry Charles Lea, *op. cit.,* vol. III, p. 422.**

que en España, donde las bulas papales y los decretos de las congregaciones romanas se ven como una injerencia potencial en los asuntos de los tribunales del «Santo Oficio», celosos de su autonomía. Los tribunales de la Inquisición romana, por el contrario, están muy próximos de los órganos centrales de la Curia papal y los edictos particulares son el medio ideal para adoptar o apoyar las decisiones tomadas al más alto nivel. Pero veamos de cerca lo que sucedía realmente.

Los «delitos» bajo jurisdicción inquisitorial se describen con todo detalle y su penalización se establece de forma clara. En este sentido, para salvaguardar la política sobre las imágenes de la Iglesia, consagrada en los decretos del concilio tridentino, sesión XXV, capítulo *De invocatione et veneratione sanctorum,* se publica en 1574 un edicto particular de la Inquisición de Bolonia (la firma del mismo se comparte con el gobernador de la ciudad, el *confaloniero* de justicia y el vicario general), en el que se prohiben las imágenes y representaciones de milagros sin aprobación del obispo[123]. Por otro lado, la prohibición de contratos con herejes extranjeros, que suscitó las protestas de Paolo Sarpi en Venecia, se difunde por medio de un edicto particular del inquisidor de Milán en 1593[124]. Asimismo, las falsas indulgencias se condenan en varios momentos, concretamente en los edictos particulares de Reggio Emilia de 1614 y de Genova de 1662[125]. También la hechicería, con toda la nebulosa de creencias y prácticas mágicas que estaban ligadas a ésta, es objeto de una constitución de Gregorio XV en 1623, en la que se condena a muerte a los agentes mágicos que hubiesen provocado la muerte a través de sus maleficios o de un pacto con el diablo. Difundida por la red de tribunales de la Inquisición y apoyada por edictos particulares, la constitución se invoca aún en 1634 en Bolonia como fundamento para pedir dinero destinado a la construcción de celdas en las que las hechiceras serían emparedadas. En 1636, el inquisidor de Módena publica un edicto particular sobre el exorcismo de enfermos con la ayuda de oraciones y sortilegios[126]. En la misma época, otras constituciones se hacen públicas gracias a la red inquisitorial, como las de Urbano VIU contra la astrología en 1631, contra los bigamos en 1637 o sobre la forma y revestimiento de las imágenes sagradas en 1642[127].

La intervención de la Curia romana en la organización de congregaciones se hace visible en el edicto del inquisidor de Reggio, publicado en 1640, en el que se prohiben las congregaciones de la Inmaculada Concepción por orden de Urbano VIII y de la *Sacra*

[123] **BAB,B-1892,fl.6r.**
[124] **ASM, FI, Busta 270, fase. IV.**
[125] ***Ibidem,* fase. Vi y VII.**
[126] **BAB, B-1892, fls. 37r-39r y 48r; ASM, FI, Busta 270, fase. VII.**
[127] **BAB, B-1892, fls. 50r-53r, 56r y 73r.**

Congregazione y se declaran nulos los privilegios, indulgencias y gracias concedidas hasta entonces[128]. Un poco más tarde, se difunden a través de la red las constituciones de Inocencio X y de Alejandro VIT (ésta de 1657), que condenan las proposiciones de Cornelio Jansen[129]. La coyuntura de fin de siglo propició una nueva ola de persecución contra los maleficios —podemos citar como ejemplo un edicto particular de 1683 sobre este asunto, publicado por el inquisidor de Módena, que lo dirige a la región de Carp[130]—, pero, al mismo tiempo, se clasifican nuevas proposiciones heréticas, como la de Miguel de Molinos, que fue objeto en 1687 de una bula papal que el inquisidor de Módena retomó en forma de edicto particular en 1688[131]. El reforzamiento del poder papal viene siempre apoyado por los inquisidores, como en un edicto particular del inquisidor de Módena, publicado en 1718, en el que se reproduce una carta del papa Clemente X contra los opositores de la bula *Unigenitus*[132]. En el siglo XVIII, si encontramos bulas y decretos papales sobre el nuevo problema de la masonería, al mismo tiempo, constatamos que se intensifica la vigilancia sobre la falsa santidad. Esta surge en diversas notificaciones impresas bajo la responsabilidad de algunos comisarios de la Inquisición, como es el caso de Forli, donde en 1745 se publica una notificación contra la mistificación de Vittoria Biondi Bizzoca, romana que afirmaba haber recibido los estigmas de Cristo y estar poseída por éxtasis y trasportes sobrehumanos[133]. Hay, sin embargo, otros casos más complicados en los que el culto espontáneo de aquellos que habían muerto en «olor de santidad» lleva a la intervención inquisitorial. Así, el culto, por ejemplo, de monseñor Guido Orselli, antiguo obispo de Cesena, que se manifiesta en el florecimiento del comercio de reliquias y en la impresión de estampas, se prohibe a través de un edicto de la *Sacra Congregazione* del 14 de noviembre de 1764[134].

Junto a esta profusión de edictos particulares sobre los delitos más diversos, nos encontramos con una acción sistemática de coerción de las comunidades judías en los Estados italianos (donde se las toleraba, al contrario de lo que sucedía en España y Portugal, aunque acantonadas y controladas). Ya en 1602 se publica un edicto de la Inquisición de Ferrara contra los «abusos» en las conversaciones entre cristianos

ASM, FI, Busta 270, fase. VII. El inquisidor de Mantua publicó un edicto semejante el mismo año, en el que prohibía las congregaciones del *Stellano della Beata Vergine.*

[129] **ASM, FI, Busta 272.**

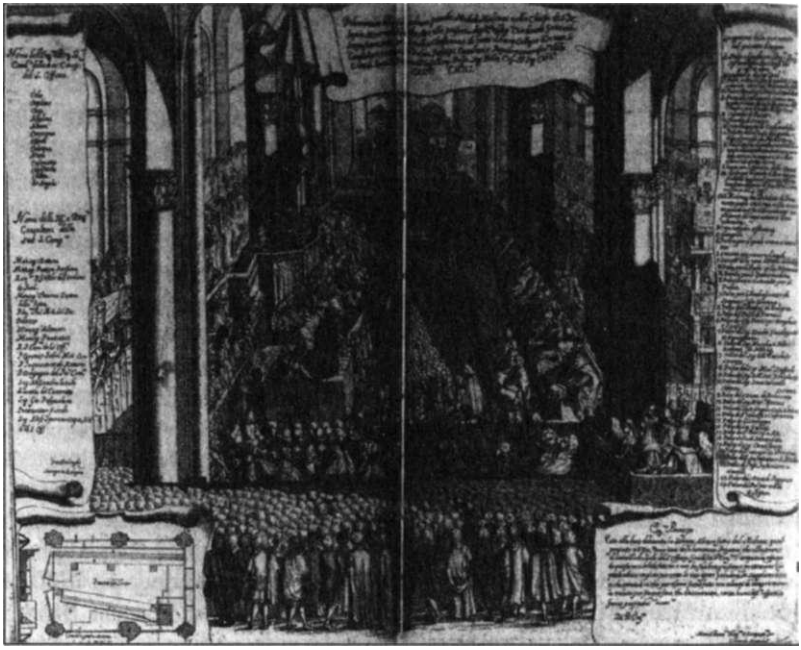
[130] **ASM, FI, Busta 271, fase. VÜ.I.**

[131] ***Ibidem.***

[132] **ASM, FI, Busta 271, fase. X.**

[133] **Otra notificación semejante se publicó en 1746 contra Anna Appolonia Manfredi di Genzanno; ASM, FI, Busta 272.**

[134] **ASM, FI, Busta 273.**



Grabado de Lodovico Matteoli sobre la abjuración de Miguel Molinos en 1687, conservado en el Castello Sforzesco de Milán. Inventariado por Arrigoni-Bertarelli, *Le stampe consérvate nella raccolta del Castello Sforzesco. Cattalogo descrittivo,* Milán, 1932, n.° 480. Se puede observar la extraordinaria afluencia de público en la iglesia de Santa María Sopra Minerva para asistir a la sentencia y abjuración del acusado, así como la disposición del tablado en el transepto.

y judíos, imponiendo penas monetarias y amenazando con la instauración de procesos a los cristianos que osasen ir a la sinagoga a escuchar lecciones y asistiesen a las fiestas judaicas[135]. Por otro lado, la *Sacra Congregazione* trataba en 1608 de imponer un texto uniforme para el edicto particular sobre los judíos en el que se trataban estos problemas[136]. Los edictos particulares de la segunda mitad del siglo XVII sobre los judíos son ya bastante completos y muestran bien el grado de uniformidad conseguido. En 1677, el inquisidor de Ferrara publica un edicto en el que se citan las constituciones papales de Paulo IV, Pío V, Gregorio XIII y Clemente VII, además de otros estatutos apostólicos sobre los judíos. Los artículos prohiben la predicación pública o privada contra la fe de los cristianos; la invocación del demonio y los sortilegios; las blasfemias contra Jesús o la Virgen; la posesión de objetos

[135] **ASM, FI, Busta 270, fase. V.**
[136] **ASM, FI, Busta 251, fase. VII.**

sagrados, como la cruz o las imágenes de santos; la asistencia a procesiones; la obstrucción a la conversión de judíos al cristianismo o la discusión de asuntos teológicos con los cristianos; el ejercicio de la profesión de médico entre los cristianos (excluyendo de forma expresa la toma de sangre); el juego y la conversación; y la invitación de cristianos a las fiestas, ceremonias o lecciones en la sinagoga[137]. Otro edicto publicado por el inquisidor de Bolonia en 1682 sobre el mismo asunto confirma la uniformidad del texto, que se adopta asimismo en los edictos de Modena de 1693, 1698, 1705, 1708, 1721, 1737, 1744 y 1753[138].

Las manifestaciones iconoclastas son objeto de numerosos edictos particulares. La serie de edictos publicados en Bolonia nos revela un caso ocurrido en 1593 en el que las imágenes de Jesús, de la Virgen y de los Santos habrían sido objeto de actos vandálicos en los últimos días de abril. El edicto apela a la denuncia y promete una recompensa de 200 escudos con garantía de anonimato para los denunciantes[139]. Otro edicto, firmado esta vez por el inquisidor y por el arzobispo, se publicó en 1622 con las mismas promesas para los denunciantes[140]. En 1637, el sacrilegio de algunas estatuas de la Virgen supuso la publicación de varios edictos particulares por parte del inquisidor, quien el 25 de marzo envía un interrogatorio específico a todos los confesores, aprovechando el período de confesión obligatoria de la Semana Santa (iniciativa impensable en España y Portugal e incluso en los Estados italianos independientes de Roma). El 27 de marzo, se envía otro documento impreso a los predicadores con instrucciones sobre el mismo asunto para los sermones del domingo de Pasión, al que sigue una invitación a la denuncia que se publica el 1 de abril y un aviso (lo menos que se puede decir del mismo es que es extraño) el 27 de abril, dirigido a todos los sacerdotes con el objeto de que organicen una recolecta de donaciones entre los cabezas de familia, recolecta que se depositaría en el *Monte della Pietà* hasta el descubrimiento de los profanadores[141].

Los edictos que refuerzan la burocracia inquisitorial se utilizan a menudo en los tribunales italianos, sobre todo para la difusión de indulgencias y de privilegios de los *crocesignati* (edicto de Modena de 1612), la regulación del privilegio de portar armas para los miembros y familiares del «Santo Oficio» (edictos de la *Sacra Congregazione y* decretos papales de 1645, 1676 y 1714) o las notificaciones públicas de presentación de patentes para la renovación de la red de famüiares (publicadas en Modena, por ejemplo, en 1639, 1642, 1667, 1709 y 1724)[142].

[137] **ASM, FI, Busta 270, fase. VII.**
[138] **BAB, B-1892, fi. 81r; ASM, FI, Busta 271, fascs. Vili y IX; *id.*. Busta 272.**
[139] **BAB,B-1891,p. 71.**
[140] **BAB, B-1892, fi. 34r.**
[141] **BAB,B-1891,pp. 119-122.**
[142] **ASM, *FI,* Busta 270, fase. VI; *id.*. Busta 271, fase. Vili y X.**

Cabe, sin embargo, añadir que la mayor parte de los edictos particulares de los inquisidores se refieren a libros prohibidos, no sólo porque éstos reproducen las decisiones de la Congregación del Indice sobre casos puntuales, sino también porque imponen reglas de comportamiento a los libreros, impresores, comerciantes, propietarios de bibliotecas e incluso otros agentes que por algún motivo pueden tener contacto con el impreso, como es el caso de los ejecutores de testamentos, los posaderos y los correos. Los primeros edictos de la serie, ya tardíos, se publicaron en Milán en 1593, en Alessandria en 1595 y en Ferrara en 1596. En ellos se exige a libreros, impresores y particulares la presentación de las listas de los libros que poseen en un plazo de treinta días (en el primer caso, tres meses). Estos edictos revocaban las autorizaciones para la lectura de libros prohibidos y advierten formalmente que no se destruyan libros incluidos en el índice o en los edictos anteriores, pues deben presentarse a los inquisidores[143].

Los edictos podían también anunciar los nuevos catálogos romanos de libros prohibidos, como sucede con el publicado en Milán en 1596[144]. Los archivos conservan cientos de decretos de las Congregaciones romanas (del «Santo Oficio» y del índice) sobre el problema de los libros, así como centenares de edictos particulares que se apoyan en tales decretos (sería fastidioso e inútil analizarlos aquí de forma detallada, aunque se debe señalar la importante colección existente en el archivo de Módena para las primeras décadas del siglo xvii[145]). Con todo, resulta interesante poner de relieve cómo se desarrollaron otras exigencias relativas a los agentes relacionados con libro. El edicto publicado por el inquisidor de Bolonia en 1682, por ejemplo, renueva los edictos precedentes sobre este asunto, publicados en 1607, 1614, 1638, 1652 y 1670. En primer lugar, se recuerda la excomunión *ipso fado* para todos aquellos que posean libros prohibidos por el índice romano y por los edictos; a continuación, se impone a los oficiales de la aduana y a los porteros de la ciudad la interceptación de los paquetes de libros, con la intención de que sean examinados por el «Santo Oficio». Los impresores, por su parte, deben prestar juramento ante el tribunal de que respetarán las reglas de producción de libros. La impresión se prohibe sin la respectiva Ucencia, que se debe reproducir íntegramente. Los libreros deben presentar las listas de libros en almacén, al igual que los herederos y los ejecutores de testamentos con respecto a las bibliotecas de los difuntos[146]. Otro edicto publicado asimismo en Bolonia en 1706 tiene como objetivo el control de los vendedores ambulantes que

[143] **ASM, FI, Busta 270, fase. IV.**
[144] ***Ibidem.***
[145] ***Ibidem,* fases. V y VI (a modo de ejemplo).**
[146] **BAB, B-1891, p. 196.**

difunden libretos, canciones, cuentos, comedias y grabados, exigiéndoles que pidan licencia al «Santo Oficio» para realizar dicha actividad[147]. No podemos abordar aquí en detalle los conflictos jurisdiccionales que surgieron por causa de los edictos particulares relativos a la producción y circulación de libros. Un caso significativo es el del 17 de abril de 1743, día en el que la *Sacra Congregazione* hace publicar en Módena un edicto contra una ley del Estado florentino del 23 de marzo que anulaba la jurisdicción inquisitorial sobre la impresión de libros. Este edicto prohibía los libros impresos en Florencia sin la aprobación del obispo y del inquisidor, ordenando su secuestro por parte del tribunal (se trata, evidentemente, de una respuesta «oblicua» a la reducción jurisdiccional sufrida en Florencia)[148].

Los edictos particulares, finalmente, desempeñan un papel importante en la búsqueda de presos huidos de la Inquisición, en ocasiones de tribunales lejanos, o en la notificación de delincuentes escapados a la justicia, cuyos crímenes pertenecen a la jurisdicción inquisitorial. Entre los casos seleccionados, cabe destacar, por ser el menos comprensible desde el punto de vista jurisdiccional, un edicto publicado por el inquisidor de Milán en 1595 en el que se excomulga a los hombres que habían golpeado al párroco de Magenta para que les administrase los sacramentos (se desprende del texto que tales hombres estarían bajo excomunión menor por el hecho de vivir en concubinato)[149]. Aparentemente, este tipo de delito debía pertenecer a la jurisdicción eclesiástica, a menos que el cura fuese comisario de la Inquisición. El segundo caso es más evidente. En 1669, el inquisidor de Módena publica una monitoria con una referencia expresa a la congregación romana, en la que se intima a comparecer a Domenico Riva da San Valentino bajo pena de condenación perpetua a galeras, acusado de haber asesinado al vicario del «Santo Oficio» de Torre di Monfestino, con la ayuda de cinco cómplices. El crimen, perpetrado con arcabuces, habría estado motivado por la prisión de un amigo del acusado[150]. Como vemos, la pacificación de los campos era una tarea difícil aún en esta época y los conflictos suscitados por la acción inquisitorial podían alcanzar los niveles más extremos de violencia. En este contexto, no conocemos la eficacia de los edictos, ni para este tipo de problemas, ni para otros «delitos» a los que hemos aludido. Hemos de contentarnos con analizar el sentido de los esfuerzos de los tribunales.

[147] **BAB, B-1892, fi. 135r. Los aspectos que cubre este edicto y el precedente se indicaban ya de forma más sintética en un edicto publicado por el inquisidor de Parma en 1666; ASM, FI, Busta 270, fase. VII.**

[148] **ASM, FI, Busta 272.**

[149] **ASM, FI, Busta 270, fase. IV.**

[150] ***Ibidem,* fase. VII.**

Santiago y Hermógenes (detalle). Oficina del maestro de Lourinhá. Conservado en el Museu de Arte Antiga (Lisboa). La quema de libros, que se representa en esta escena, se llevaba a cabo durante los autos de fe, resultado de todo un conjunto de procedimientos de censura que van desde el control de la entrada de libros en los puertos hasta las visitas de inspección de bibliotecas, pasando por la publicación de inventarios de obras prohibidas o expurgadas y por la vigilancia regular que se ejerce sobre libreros e impresores.

LAS VISITAS

La palabra «visita» cubre un campo semántico extenso en esta época, como se aprecia en los diccionarios de los siglos xvi, xvn y xviii. La definición que da Raphael Bluteau, por ejemplo, se centra, en primer lugar, en la fiesta de la visitación —evoca su origen bíblico, es decir, la visita realizada por la Virgen a Santa Isabel—, a continuación hace referencia a las religiosas de la Visitación —congregación fundada por San Francisco de Sales— y, finalmente, alude a la antigua designación de visitaciones de Navidad, cuando los arrendatarios y foreros ofrecían sus dádivas a los señores. El mismo diccionario incluye la palabra «visitador», relativa a los visitadores de los obispados y de las provincias religiosas, subrayando el sentido eclesiástico del verbo «visitar» (visitar la diócesis)[1]. Con todo, esta acentuación del significado religioso de la palabra había sido ya abandonado por los principales diccionarios de la época. En Italia, el verbo «visitar» se define en el *Vocabulario degli Accademici della Crusca* con un sentido completamente laico: ver a alguien por motivos caritativos, afectuosos o de respeto. Bajo la entrada «visitador», los académicos incluyen tan sólo a aquel que hace una visita y el arzobispo que visita su provincia[2]. Un poco más tarde, en España, el *Diccionario de la Lengua Castellana* describe la visita como un acto de cortesía, motivado por la consideración, la conversación, la amistad o el consuelo; incluye a continuación el sentido religioso, aunque limitado, de la visita de una iglesia o de un santuario por devoción o para ganar una

[1] **Raphael Bluteau, *Vocabulario Portuguez e Latino,* tomo VIII, Lisboa, Pascoal da Sylva, 1721, pp. 527-528.**

[2] ***Vocabolario degli Accademici della Crusca,* 3." ed., voi. III, Florencia, Stamperia dell'Accademia della Crusca, 1691, p. 1791.**

indulgencia; finalmente, desarrolla el sentido jurídico adquirido por la palabra (visita de inspección de los ministros inferiores o de los sujetos, realizada por un juez o por el prelado; visita de inspección de mercancías en las aduanas para el pago de derechos; visita de las prisiones por el alcaide; y visita de control de los instrumentos de medida[3]. El diccionario publicado en Lisboa por Antonio de Moráis Silva en 1789, con un sesgo más laico que el de Bluteau, da dos significados para la palabra «visita»: acto de visitar con el objeto de presentar respeto y acto de proceder a una inspección o, de forma más literal, a un examen, distinguiendo las visitas de la policía a los sospechosos, de los físicos a los farmacéuticos, de los prelados a los curas y de los médicos a los enfermos. Bajo el verbo «visitar», el autor insiste en la misma jerarquía de significados, en la cual, la visita de los prelados a quienes les están sujetos aparece de nuevo en tercer lugar[4].

A pesar de la trasformación de las referencias culturales producidas a lo largo del siglo xviii, el peso adquirido por la visita eclesiástica, de la diócesis o de la provincia religiosa, es indiscutible en la estructuración del campo semántico cubierto por la palabra «visita». Un campo bastante distante del sentido común actual, sobre todo en Portugal, pues, aún teniendo en cuenta la definición introducida por Moráis Silva, en ésta, el contenido mundano de «visita» es aún formal y estereotipado. Por otro lado, lo más sorprendente en este segundo diccionario es la persistencia del sentido de inspección o de examen atribuido al sintagma «visita», aplicado, en esta ocasión, a diferentes esferas de actividad, lo que supone mayor amplitud respecto al diccionario de Bluteau. Es justamente este sentido de inspección, también subrayado por el diccionario castellano, el que nos da la llave para la comprensión de la utilización en plural de la palabra «visita» dentro del marco de la Inquisición. En las fuentes producidas por los tribunales encontramos, de hecho, menciones frecuentes a las visitas de librerías, tipografías, bibliotecas y navios con el fin de controlar la producción, circulación y lectura de libros prohibidos; a las visitas de los tribunales de distrito para controlar el funcionamiento del aparato burocrático y el cumplimiento de las tareas previstas; y a las visitas de distrito con el fin de examinar el comportamiento y las creencias de la población. Si estas tres funciones de la Inquisición pueden estar próximas unas de otras por su designación común de «visita» y por una lógica semejante en la manera de llevarlas a efecto, no dejan, sin embargo, de ser muy diferentes entre sí, tanto en el plano de los campos de acción como en el de los objetivos perseguidos.

[3] ***Diccionario de la Lengua Castellana,*** **tomo VI, Madrid, Imprenta de la Real Academia Española, 1739, p. 499.**

[4] **Antonio de Moráis Silva, *Diccionario da Lingua Portugueza,* tomo II, Lisboa, Of. Simäo Tadheo Ferreira, 1789, p. 530.**

LA INSPECCIÓN DE LOS TRIBUNALES

La organización del tribunal del «Santo Oficio» en España empleó tan sólo veinte años, poco más o menos, para definir sus principales rasgos constitutivos, que se conservaron hasta la abolición de la institución. La capacidad para producir una máquina burocrática de tal magnitud fue paralela a la definición estricta de las reglas de funcionamiento, de los diferentes niveles de responsabilidad y de las esferas de competencia de cada tipo de funcionario. Evidentemente, la dimensión del territorio y la multiplicación de los tribunales de distrito planteaban problemas complejos a la hora de controlar a los agentes que se reclutaban en los diferentes niveles. De sobra sabemos cómo el «Santo Oficio» trató de dar un carácter homogéneo a su acción, a su mensaje y a su imagen. Las faltas de los tribunales en relación a las reglas de conducta, denunciadas en las quejas de los perseguidos presentadas al papa, incomodaban a los órganos centrales en su esfuerzo por disciplinar una organización compleja (más de cuatrocientas personas concentradas en pequeños grupos jerarquizados en las capitales de distrito, que estaban separadas unas de otras por cientos y, en ocasiones, por miles de kilómetros. Por otro lado, desde un principio se pudo constatar la enorme conflictividad existente entre los funcionarios, pues las quejas y recursos dirigidos al inquisidor general y al Consejo se sucedían uno tras otro. La respuesta a todos estos problemas se buscó, en buena medida, en el establecimiento de una práctica de inspección de los tribunales de distrito, ordenada y controlada por el Consejo de la Inquisición. En este sentido, lo más sorprendente no es la «modernidad» de la medida, que encuentra precedentes en las prácticas administrativas de la Corona, sino la regularidad y la intensidad de su utilización, sobre todo entre las décadas de 1520-1530 y 1640-1650.

Sabemos que ya el primer inquisidor general, Tomás de Torquemada, nombró un inspector, al que siguieron otros hasta finales del siglo XV, cuyas funciones se formalizaron en las instrucciones de 1498. Hasta la administración del cardenal Adriano de Utrecht (1518-1522) se mantuvo la práctica de nombrar inspectores sin ningún tipo de relación previa con la organización, en algunos casos civiles, que visitaban los diferentes tribunales[5]. Estos agentes especializados, que se dedicaban de forma exclusiva a visitar los tribunales, se sustituyen

[5] Henry Charles Lea, *A History of the Inquisition of Spain,* vol. II, Nueva York, MacMillan, 1906, pp. 227-228 [ed. española: *Historia de la Inquisición española,* Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983]; Miguel Jiménez Monteserín, *Introducción a la Inquisición Española. Documentos básicos para el estudio del Santo Oficio,* Madrid, Editora Nacional, 1980, pp. 150-151 (instrucciones de 1498); AHN, Inq., Libro 1279, fl. 122v (referencia al nombramiento de Francisco de Simancas como visitador de todos los tribunales de Castilla y Aragón el 20 de febrero de 1500).

por inquisidores escogidos, a los que se les encarga la realización de la visita de inspección a tribunales concretos. Este cambio se integra en el marco de una reorganización administrativa y jurídica impuesta por el inquisidor general Fernando Valdés (1547-1566), quien envía al tribunal de Toledo, para la visita de inspección, a los doctores Simancas y Soto Salazar, miembros del Consejo de la Suprema. Si podemos hablar de una rutina de inspección en un primer período, en el que se identifican los problemas más importantes con el fin de completar las instrucciones, lo cierto es que las visitas se hacen cada vez más precisas y sistemáticas, detectando los problemas particulares de cada tribunal (denuncias de actividad irregular, falta de autoridad o abuso de poder, conflictos con las autoridades civiles y eclesiásticas, objetivos no alcanzados, etc.). La preferencia por los agentes de carrera es consecuencia de una política de inspección más ágil y dirigida a objetivos más específicos, con repercusiones no sólo en el funcionamiento de los tribunales, sino también en la definición de los criterios de promoción de los funcionarios.

A pesar de la escasez de estudios sistemáticos sobre este problema central de los medios de control interno engendrados por la Inquisición, sabemos que se hicieron visitas regulares, al menos, a los tribunales de Barcelona (cada seis o diez años), de Calahorra (un ritmo semejante, habiendo sido estudiadas las visitas de 1521, 1527, 1567 y 1569), de Córdoba (1544, 1577, 1589 y 1697) y de Toledo (1529, 1551, 1561, 1592, 1627, 1640 y 1648). Las referencias son más puntuales en los casos de Sevilla (1600, 1611 y 1628), Valencia (1528, 1560 y 1567), Zaragoza (1529 y 1567), Lima (1587) y las islas Canarias (1595). Además de las visitas, se llevaron a cabo investigaciones sobre asuntos específicos, como en el caso de Toledo en 1618-1619 y 1624, de Córdoba en 1581 y de Sevilla en 1601 y 1606. Los propósitos de algunas de estas visitas están claramente relacionados con la definición de una política más general (la visita de 1567 a los tribunales de Zaragoza, Barcelona y Valencia precede a la publicación de la concordia real de 1568 para los tribunales de la Corona de Aragón) y con la adopción de medidas relativas a la organización (la visita de 1569 al tribunal de Calahorra prepara la trasferencia de la sede del tribunal a la ciudad de Logroño). El ritmo de visitas de inspección desciende a partir de las últimas décadas del siglo xvi hasta que esta práctica desaparece a mediados del siglo xvii (las últimas visitas de las que tenemos noticia son la Cartagena de Indias en 1643 y las de México en 1627, 1646 y 1654)[6]. Ciertamente, podemos suponer que hubo otras visitas

[6] **Henry Charles Lea, *op. cit.*, pp. 228-230 (sobre este punto las afirmaciones de este autor están ya bastante desactualizadas); José Toribio Medina, *Historia del tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México* (1* ed. 1905), reed., México, Miguel**

que no han sido estudiadas, pero no caben dudas en cuanto al declive de esta práctica, consecuencia, por un lado, del aumento de los costes de la visita y, por otro, del refuerzo de los medios de control directo creados por el Consejo de la Inquisición (obligación de presentar informes mensuales sobre los procesos en curso y sobre la administración de las finanzas, aprobación superior obligatoria para todas las sentencias de relajación, control previo de las sentencias, control de las detenciones por medio de la presentación del sumario de acusaciones, etc.). Un último aspecto que se puede observar, relativo a la duración de las visitas, es que, cuanto más lejano se encuentra el tribunal, más prolongado es el tiempo de la visita. Los casos de las inspecciones realizadas a los tribunales de Lima y México son los más significativos, pues se prolongan, respectivamente, de 1587 a 1596 y de 1646 a 1662 (en el último caso con el cambio de visitador en 1654).

¿Cuáles eran, sin embargo, las funciones del inspector? ¿Cuáles los ritos de investidura y las reglas de comportamiento que se le imponían? El visitador era investido por una comisión del inquisidor general y prestaba juramento ante el Consejo. También ante el Consejo debía presentar los resultados de su investigación, de forma que el órgano central pudiese tomar las oportunas medidas (suspensión de funcionarios, recomendaciones, censuras, órdenes, etc.). Es necesario, con todo, seguir el itinerario del visitador para comprender las características de su trabajo. Cuando llega a un tribunal, presenta a los inquisidores y oficiales reunidos su nombramiento como visitador, exige el secreto sobre la investigación que va a conducir y designa al notario y al procurador de la visita, que deben prestar juramento ante el propio visitador (con el tiempo, el notario lo nombra también el inquisidor general). El visitador tiene prohibido relacionarse estrechamente con los miembros del tribunal, alojarse en sus casas, comer con ellos o recibir regalos (instrucciones de 1498). Tras la ceremonia de presentación de las cartas de nombramiento, el visitador comienza su

Ángel Porrúa, 1987, pp. 216-266; Bartolomé Bennassar, «Le controle de la hiérarchie: les inspections des envoyés de la Suprême auprès des tribunaux provinciaux», en Joaquín Pérez Villanueva (éd.), *La Inquisición Española. Nueva visión, nuevos horizontes,* Madrid, Siglo XXI, 1980, pp. 887-891; Ricardo García Cárcel, *Herejía y sociedad en la España del siglo xvi. La Inquisición de Valencia, 1530-1609,* Barcelona, Península, 1980, pp. 136-137; Stephen Haliczer, *Inquisition and society in the Kingdom of Valencia, 1478-1834,* Berkeley, University of California Press, 1990, pp. 19, 31, 127, 131 y 226; William Monter, *Frontiers of Heresy. The Spanish Inquisition from the Basque Lands to Sicily,* Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 67-68; Iñaki Reguera, *La Inquisición española en el País Vasco. El tribunal de Calahorra, 1513-1570,* San Sebastián, Txertoa, 1984, pp. 59-64; Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet (eds.). *Historia de la Inquisición en España y América, vol. I, El conocimiento científico y el proceso histórico de la institución (1478-1834),* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1984, pp. 934-935, 1024, 1143 y 1177-1178.

inspección (generalmente al día siguiente, para permitir reflexionar a los funcionarios). Interroga a todos los funcionarios por orden jerárquico, del primer inquisidor hasta el último oficial. A continuación visita las cárceles, en el caso de que, con antelación, haya habido quejas, interrogando a los presos sobre las condiciones de su detención y sobre la instrucción de sus procesos. El visitador consulta los registros en los que se anotan las denuncias, las acusaciones y las indagaciones en materias de fe, así como los libros de contabilidad, los procesos, las actas de visita al distrito, los procesos de habilitación y los nombramientos de familiares, comisarios y notarios.

La inspección de los tribunales tiene siempre como punto de referencia las instrucciones del «Santo Oficio» y las reglas de conducta impuestas a los funcionarios. Se trata de comprobar la ejecución de las normas establecidas en las esferas de la cultura administrativa, de la organización del proceso, de la ética profesional y de las relaciones con los presos. El escenario de las instrucciones era, con todo, demasiado complejo y los visitadores recibían un cuestionario para el interrogatorio, que uniformaba el contenido de las inspecciones y permitía comparar las respuestas de cada funcionario a la misma pregunta. Este cuestionario, típico de una cultura administrativa centralizada, se estructura muy pronto, al menos desde mediados del siglo xvi, en 49 preguntas. En él se hace referencia, en primer lugar, a los problemas relativos al cumplimiento de las tareas exigidas a los funcionarios, tratando de comprobar su capacidad, diligencia, honestidad y disciplina. En esta parte, en la que se pide a todos los funcionarios que manifiesten su opinión sobre la «suficiencia» de sus compañeros, se valoran asimismo las relaciones internas; es decir, si hay paz o discordia, quién desencadena los conflictos, quién viola la disciplina o el respeto exigido a los superiores o a los subordinados. Por supuesto, el comportamiento cotidiano de los funcionarios es asimismo objeto de inspección. Interesa saber cuáles son los inquisidores que tienen concubinas o faltan al voto de castidad, quién ha descubierto los secretos del tribunal, quién ha recibido regalos para favorecer a los acusados, quién ha avisado a los familiares de los detenidos, si hay oficiales que desvían bienes confiscados, si los funcionarios respetan los horarios establecidos, etc. La aplicación de las normas del proceso penal constituye un segundo apartado del cuestionario. Entre los puntos más importantes encontramos el castigo o el perdón por interés o amistad; la ausencia de registro de testigos o la alteración de las declaraciones; la investigación de falsos testigos; la detención sin información suficiente o la decisión repetida de apresar a alguien con tan sólo un testigo; la formulación de acusaciones en el plazo previsto y la asistencia a la tortura de los inquisidores; la asistencia de «gente honesta» a la ratificación de los testigos; el envío de las informaciones obtenidas a los tribunales

respectivos; la práctica ilegítima de penitencia secreta para impedir la salida infamante del acusado en el auto de fe; y la visita regular a las cárceles por parte de los inquisidores. Una tercera parte del cuestionario se refiere al control de la red de familiares (si son cristianos viejos tranquilos), la existencia de lazos de parentesco entre los funcionarios del tribunal (prohibida por las instrucciones), el respeto por los procedimientos administrativos previstos y la disciplina en la relación con los presos. Finalmente, el interrogatorio pretende controlar el comportamiento de determinadas categorías de funcionarios y, en concreto, de aquellos que se ocupan de los bienes confiscados[7].

Estas inspecciones minuciosas con frecuencia producen miles de páginas con las declaraciones de los funcionarios y de otros testigos, con los informes de las investigaciones realizadas en los archivos del tribunal y con los sumarios de las declaraciones obtenidas. Estos últimos son muy extensos y rigurosos, incluyendo a los propios inquisidores, que con frecuencia reciben decenas de acusaciones. Así, en un caso apuntado por Elisabeth Balancy, el del inquisidor de Córdoba Cristóbal de Valesillos, el número de acusaciones resultante de la visita ascendió a 106. Los acusados tenían derecho a defenderse, aunque los visitadores, en sus conclusiones, hacían muestra de una severidad que contrastaba con el pragmatismo de las decisiones adoptadas por el Consejo. La mayor parte de las penas aplicadas a los prevaricadores, en efecto, eran de carácter monetario (multas), siendo raras las suspensiones temporales. Se conocen algunos casos de inquisidores que son objeto de numerosas acusaciones sin ser castigados, mientras que otros son reincidentes crónicos, a los que se descubre habiendo cometido el mismo error en sucesivas inspecciones. Por otro lado, se puede apreciar que el tipo de infracciones cometidas varía en función de la coyuntura, aunque también en función de la presión ejercida por los órganos centrales y los visitadores. En el caso de Toledo, por ejemplo, las contravenciones relativas al secreto caen en picado entre 1569 y 1592, descendiendo a niveles aún más bajos en 1627 y 1640, mientras que la laxitud administrativa, las incorrecciones jurídicas y, sobre todo, los desvíos y la mala administración de los recursos financieros ascienden justamente en las décadas de 1620-1630 y de 1630-1640. La extorsión se detecta de forma particular en la elaboración de los procesos de habilitación y en los incumplimientos de las reglas de nombramiento de familiares[8]. A

[7] **AHN, Inq., Libro 1229, fís. 158v-161v y Libro 1259, fís. 141r-147r (son dos copias del cuestionario). La importancia de esta fuente la señaló Henry Charles Lea y, más recientemente, Jaime Contreras, *El Santo Oficio de la Inquisición de Galicia (poder, sociedad y cultura),* Madrid, Akal, 1982, pp. 305-307.**

[8] **Todos estos datos se han tomado del trabajo de Elisabeth Balancy, «L'Inquisition devant le miroir (1562-1648)», *Mélanges de la Casa de Velâzquez,* XXVII, 2, 1991, pp. 29-57.**

pesar de los elementos de los que ya disponemos, es aún pronto para poder sacar conclusiones. Si la importancia de las visitas para la disciplina interna es innegable, no sabemos cuál fue exactamente el peso que tuvieron estas inspecciones en la carrera de los funcionarios. La visitas definieron, de hecho, los niveles de tolerancia en relación a las infracciones poco definidas y delimitaron las fronteras de lo admisible en el comportamiento de los funcionarios. Con todo, las suspensiones y las rarísimas expulsiones no nos suministran apenas información sobre los numerosos casos de oficiales e, incluso, inquisidores que fueron objeto de denuncias, a veces de cierto peso, los cuales no vieron comprometida su carrera. Sería interesante poder conocer mejor el efecto que eventualmente tuvieron las inspecciones sobre los criterios de promoción. Al mismo tiempo, sería útil poder analizar con más detalle quiénes eran los agentes que se emplearon en las visitas de inspección, pues sabemos que algunos de ellos, como Medina Rico en México, en 1654, asumieron la presidencia del tribunal durante algunos años (una delegación de poderes de estas características por parte del inquisidor general y del Consejo sólo era posible en el ámbito de la inspección a un tribunal periférico). El estudio de la carrera de estos «agentes operativos» podría, por tanto, dar alguna luz en relación con los mecanismos de acceso a los cargos de responsabilidad.

Las visitas de inspección en Portugal estuvieron mucho más concentradas, fueron menos regulares y dependieron también más de la coyuntura política e institucional. Con todo, se trata de un campo de investigación completamente abandonado (contamos apenas con un trabajo serio en torno a la publicación de los documentos de la visita al tribunal de Lisboa en 1571), por lo que resulta necesario esperar a que se realicen estudios sistemáticos que nos permitan tener una visión más precisa al respecto. En este momento disponemos de información sobre las visitas de inspección al tribunal de Lisboa en 1571, 1578, 1591, 1643, 1649 y 1658; a los tribunales de Évora y Coímbra en 1591, 1643 y 1649 (en este caso, tan sólo informaciones indirectas) y, finalmente, al tribunal de Goa en 1583, 1591, 1608 y 1632. Junto a las visitas decididas y controladas por el inquisidor general y el *Conselho Geral,* encontramos visitas de inspección a la hacienda de los tribunales de Évora en 1586 y de Coímbra en 1628, ordenadas directamente por el rey (hay que recordar que los funcionarios responsables de los bienes confiscados por la Inquisición —el juez, el receptor, el tesorero y el notario—, los nombraba el monarca). Nuestra intención es, sin embargo, la de centrarnos en las visitas de inspección organizadas por la propia Inquisición.

La visita de la Inquisición de Lisboa en 1571 se encuadra en la reorganización del *Conselho Geral* de 1569-1570, caracterizada por el nombramiento de nuevos consejeros y por la aprobación de un regla-

mentó específico en el que se definían las competencias y responsabilidades del órgano central. En estas instrucciones se establecía la realización de visitas regulares (de tres en tres años) a los tribunales de distrito, visitas que debían ser conducidas por un miembro del Consejo bajo la supervisión del órgano de control[9]. La primera visita al tribunal de Lisboa se realizó por dos miembros del Consejo, Martim Goncalves da Cámara y Manuel de Quadros, quienes concluyeron sus trabajos en cinco días, entre el 24 y el 28 de abril[10]. A pesar de la «delgadez» del registro (en comparación con los registros españoles e incluso los portugueses más tardíos), los inspectores interrogaron a todos los funcionarios, visitaron las cárceles, preguntando a los presos acerca de las condiciones en las que estaban detenidos, y comprobaron el estado de los archivos. No hemos encontrado el cuestionario que orientó el interrogatorio de los funcionarios, aunque podemos reconstruirlo a partir del registro de la inspección. En principio, este cuestionario constaba de trece preguntas relativas a problemas de disciplina, de organización y de comportamiento de los agentes del tribunal. El sumario de las acusaciones nos muestra un conjunto de pequeñas infracciones al reglamento de la Inquisición y, sobre todo, unos lazos aún muy fuertes entre algunos oficiales del tribunal y la comunidad de conversos (relaciones de amistad y relaciones comerciales y de préstamo de dinero). Las conclusiones finales, tan sólo publicadas el 21 de noviembre bajo la firma del inquisidor general, el cardenal D. Enrique, y de ambos visitadores, prohiben toda relación de los funcionarios de la Inquisición con los judeoconversos. Aún así, el cuestionario del interrogatorio era bastante limitado, pues la primera visita fue, en cierta forma, experimental. En relación a la segunda visita, realizada en febrero de 1578, no disponemos de las actas, apenas contamos con las conclusiones. A partir de éstas podemos constatar que el cuestionario aumentó considerablemente, no sólo en relación a los problemas de organización del proceso, sino también en relación al nombramiento de familiares en el distrito y al control de la entrada de libros en los puertos".

Las visitas de inspección que siguieron reflejan los crecientes esfuerzos de centralización de la institución. Así, el 20 de marzo de 1591, el cardenal Alberto, virrey de Portugal e inquisidor general,

[9] **«Regimentó do Conselho Geral do Santo Oficio», publicado por Antonio Baiâo, en *A lnquisiçâo em Portugal e no Brasil. Subsidios para a sua historia,* Lisboa, Arquivo Histórico Portugués, 1921, suplemento, p. 10.**

[10] **María do Carmo Jasmins Dias Farinha, *A primeira visita do Conselho Geral à lnquisiçâo de Lisboa,* Lisboa, Cademos Historia Critica, 1988 (publicación de la documentación relativa a la visita con un estudio preliminar).**

[11] **Isaías da Rosa Pereira, *Documentos para a historia da lnquisiçâo em Portugal (século XVI),* vol. I, Lisboa, 1987, pp. 106-109.**

ordenó la visita de todos los tribunales del Reino, incluido el tribunal de Goa. Para el Reino se nombró de nuevo a Martim Goncalves da Cámara; para Goa se escogió al provincial de los jesuitas, Pero Martins[12]. De todas estas inspecciones, disponemos tan sólo de las conclusiones de las visitas realizadas a los tribunales de Coímbra y de Lisboa. Las relativas a este último tribunal, de modo resumido, señalaban que los inquisidores debían nombrar comisarios en los principales lugares del distrito; que no debían perseguir los delitos de blasfemia o de hechicería no heréticos; que a las audiencias debía siempre asistir un diputado; que la instrucción de los procesos de los privilegiados del «Santo Oficio» debía realizarse a través de los diputados, pues los inquisidores eran los jueces; que la misa debía celebrarse todos los días en la capilla del tribunal; y que los inquisidores debían presentar informes semestrales sobre los presos. Por otro lado, se indicaba que Fr. Bartolomeu Ferreira debía visitar todas las librerías de Lisboa, controlando incluso la venta ambulante en la feria del *Rossio,* a las puertas de la *Casa da Misericordia,* junto al palacio real y en otros locales de la ciudad (con la publicación de una monitoria exigiendo la presentación de las listas de libros a los censores); que el catálogo de libros prohibidos debía publicarse en las ciudades y villas más importantes del distrito; y que toda la importación de libros debía someterse al control previo de los revisores. Finalmente, se señalaba que los familiares del distrito debían ser exclusivamente artesanos (mecánicos), que todos los demás debían ser suspendidos de inmediato como familiares, pues no servían al tribunal, sino que hacían apenas uso de sus privilegios (sic); y que el número de familiares pasaría de cincuenta a veinte en la ciudad de Lisboa y, en el resto de los lugares del distrito, se reduciría a un familiar en cada uno de ellos[13]. Como vemos, las decisiones más importantes escapan, en ocasiones, al trabajo cotidiano del *Conselho Geral,* siendo adoptadas como consecuencia de las visitas de inspección.

Contamos con información de una visita de inspección al tribunal de Goa en 1608, cuya realización se delegó en el arzobispo local[14]. La visita que está más documentada es, sin embargo, la de 1632, de la que apenas faltan las conclusiones. En esta ocasión, el visitador elegido es el inquisidor de Lisboa, Antonio de Vasconcelos, caballero de la

[12] **ANTT, CGSO, Livro 298, pp. 104-106 (orden de visita); *id.,* Livro 97, doc. 42 (carta de los inquisidores de Évora, refiriéndose a la visita de Martim Gonfalves da Cámara).**

[13] **BPADE, cod. CVI71-33, fls. 58r-64v. Las conclusiones de la visita de inspección al tribunal de Coimbra fueron publicadas por Joaquim Romero Magalháes, «Em busca dos tempos da Inquisii,áo (1573-1615)», *Revista de Historia das Ideias,* 9, 1987, pp. 215-221.**

[14] **ANTT, CGSO, Livro 96, fls. 125r-130r; *id.,* Livro 100, fls. 10v-48v.**

casa real. La inspección se prolongó desde el 29 de octubre (fecha de publicación de la visita al conjunto de los funcionarios) hasta el 7 de febrero de 1633 (fecha de la elaboración final del sumario de acusaciones y de la transcripción de otras piezas incriminatorias encontradas en los archivos de Goa). El registro de los interrogatorios de todos los funcionarios pone de manifiesto la utilización de un cuestionario minucioso que conduce a un número de acusaciones sorprendente. Así, el primer inquisidor del tribunal, Joáo Delgado Figueira, es acusado de más de cien infracciones y, en concreto, de abuso de poder con los presos y los funcionarios, de retirar indebidamente dinero de la hacienda del tribunal, de poseer documentos secretos en su casa, de prender arbitrariamente a enemigos personales, de provocar conflictos con las autoridades civiles y de interferir en las elecciones de los provinciales de las órdenes religiosas. La concentración de acusaciones sobre el primer inquisidor pone en evidencia un caso significativo de red clientelar en la que están involucrados conversos y religiosos. Por otro lado, el visitador confirma gran parte de las acusaciones, en concreto, aquellas relacionadas con la protección concedida por el inquisidor al comisario de la Isla de Bardes, autorizado a realizar un auto de fe local en 1627 contra todas las normas establecidas. El visitador, además, acusa formalmente a Joáo Delgado Figueira de haber prestado falso juramento en la ceremonia de apertura de la visita, pues había hecho copiar un libro de registro mutilado para tratar de escapar a la verificación de las acusaciones[15]. Con todo, los resultados de la inspección no son los que cabría esperar. El inquisidor es obligado a regresar a Portugal, aunque a continuación se le nombra inquisidor de Evora el 24 de enero de 1635 e inquisidor de Lisboa el 25 de enero de 1641 (dos promociones en la jerarquía informal de los tribunales). El 14 de diciembre de 1643, pasa a la condición de diputado de este último tribunal, pues había sido nombrado consejero del recién creado *Conselho Ultramarino,* una de las más importantes estructuras del Estado reorganizado después de la revolución de 1640[16].

Las visitas al tribunal de Lisboa en 1643 y 1649 se encuadran en la misma coyuntura, la de los años que siguen a la *Restaurando* de la independencia y la del período final de la administración del «Santo Oficio» por parte del obispo de Guarda, D. Francisco de Castro. La primera visita, además, es representativa de tal coyuntura. El inquisidor general, preso en 1641 bajo la acusación de haber participado en una conspiración en favor del rey de Castilla, acababa de ser liberado.

[15] **ANTT, CGSO, Livro 185 (todo el libro está constituido por actas de la visita).**

[16] **ANTT, Inq. Évora, Livro 147, fl. 149v; ANTT, Inq. Lisboa, Livro 105, fls. 23r y 103r (reconstrucción de la carrera de Joáo Delgado Figueira). Sobre su posición en el *Conselho Ultramarino, vd.* Marcello Caetano, *O Coselho Ultramarino - esboco de sua historia,* Lisboa, Agencia Geral do Ultramar, 1967, pp. 44 y 125.**

Decide entonces organizar inmediatamente visitas de inspección a todos los tribunales, reservándose la visita al tribunal de Lisboa. Es evidente que se trata de un acto de demostración de poder, a través del cual el inquisidor general trata de retomar la autoridad que le había sido cuestionada durante algún tiempo. Las dos visitas al tribunal (por el momento las únicas que conocemos de este particular período) se organizan de la misma forma y no conducen a resultados sorprendentes (los registros son bastante pequeños y los funcionarios respetan la regla del silencio). En la primera se señalaron algunos defectos en la organización de los archivos, omisiones en la práctica de la oración matinal al Espíritu Santo y faltas en la forma de cubrir los puestos de comisario del distrito. En la segunda, las faltas denunciadas son parecidas, si bien se puede apreciar cierto desarrollo de los problemas relativos a la organización y al protocolo interno (los oficiales estaban siendo tratados de *Vossa Mercé,* por encima de su *status,* y el alcaide estaba autorizado a cubrirse ante los inquisidores)[17]. La única denuncia grave, por la que se acusaba al primer inquisidor, Luís Alvares da Rocha, de concubinato y de tener un hijo, no aparece en las conclusiones de la visita. Falsa acusación o un problema ligero, lo cierto es que Luís Alvares da Rocha es nombrado diputado del *Conselho Geral* en 1656[18]. La última visita, de 1658, la organiza directamente el *Conselho Geral* durante un largo período de «sede vacante», pues el inquisidor general, D. Francisco de Castro, había muerto en 1653 y sólo habría de ser sustituido por el papa en 1671, tras el reconocimiento de la independencia por España en 1688 y el consecuente restablecimiento de las relaciones diplomáticas con la Curia romana. La visita se prolonga del 6 de noviembre al 27 de marzo de 1659. La inspección es exhaustiva, si bien las conclusiones dan fe de la continuidad en las pequeñas faltas, sobre todo de carácter administrativo, a excepción de una sospecha lanzada sobre la pureza de sangre del primer inquisidor de Coímbra, que el Consejo decide averiguar con toda precaución[19]. Esta comprobación, si se llevó a acabo, no debe de haber confirmado la sospecha, pues el inquisidor fue nombrado diputado del *Conselho Geral* en 1668 y obispo de Elvas en 1673[20]. Las inspecciones a la hacienda ordenadas por el rey completan el cuadro de control interno de las faltas a los reglamentos del tribunal. En éstas encontramos comercio ilegal de los bienes confiscados; apropiación privada, con

[17] **ANTT, CGSO, Visitas da Inquisi§ao de Lisboa, Mac,o 40, nos 1 y 2.**

[18] **ANTT, CGSO, Livro 136, fl. 162r.**

[19] **ANTT, CGSO, Visitas da Inquisicao de Lisboa, Maco 40, n° 3.**

[20] **ANTT, CGSO, Livro 136, fl. 172v (nombramiento para el *Conselho);* Fortunato de Almeida, *Historia da Igreja em Portugal* (1.ª ed. 1928), reed. dirigida por Damiao Peres, vol. II, Porto, Livraria Civilizacao, 1968, p. 620 (nombramiento para el obispado de Elvas).**

frecuencia por parte de los inquisidores e incluso del inquisidor general, de las bibliotecas o de los objetos confiscados; y ocupación de propiedades y casas por los propios agentes de la hacienda (el caso más escandaloso está relacionado con el profesor de la Universidad de Coímbra, Antonio Homem, relajado al brazo secular en 1624, cuya sentencia preveía la demolición de sus casas, utilizadas cono sinagoga, casas que estaban ocupadas por el tesorero del fisco aún en 1628)[21].

EL CONTROL DE LOS LIBROS

La Inquisición española impuso poco a poco su jurisdicción sobre la producción, la circulación y la posesión de libros desde 1521, cuando el inquisidor general, el cardenal Adriano de Utrecht, publicó un edicto de prohibición de los libros luteranos, hasta 1559, cuando la publicación del índice se acompañó de una inspección de librerías. A partir de esta fecha, el control de los libros por parte de la Inquisición española se convirtió en algo rutinario, desarrollando mecanismos de vigilancia en los lugares de impresión, de importación y de distribución, que se integraban en el marco creado por los catálogos de libros prohibidos publicados en 1547, 1551, 1559, 1568, 1583, 1612, 1640, 1707, 1747 y 1790 (por no mencionar los numerosos edictos suplementarios). La Inquisición portuguesa se apropió asimismo desde muy pronto de la jurisdicción civil y eclesiástica en este ámbito. El primer índice, en 1547, dio comienzo a una serie de catálogos de libros prohibidos (publicados en 1551, 1559, 1561, 1581, 1597 y 1624), que se completó por medio de edictos. El ritmo de publicación de los índices de libros prohibidos permite apreciar de inmediato las diferencias existentes entre ambas monarquías hispánicas, pues si bien los comienzos de esta actividad son simultáneos, adquiere un carácter más sistemático y más prolongado en el caso español. Se trata, ciertamente, de un elemento aislado, que no toma en consideración las numerosas prohibiciones de libros por edicto, características de un sistema de censura cada vez más incompleto e impotente ante la multiplicación de publicaciones en Europa a lo largo de los siglos xvn y xvm. El objeto de nuestro estudio, sin embargo, se limita aquí a las visitas a las librerías, tipografías, bibliotecas y navios, es decir, a las estructuras de inspección de libros directamente dependientes de los tribunales de la Inquisición.

[21] **ANTT, CGSO, Livro 92 fl. lOr (la inspección a la hacienda inquisitorial de Evora en 1586 lleva a proponer la expulsión del tesorero y del procurador, propuesta que será aceptada por el inquisidor general); Antonio Baiao, «A devassa de 1628 á Inquisifao de Coimbra», en *Episodios dramáticos da Inquisicáo, 2."* ed. revisada, vol. I, Lisboa, Seara Nova, 1936, pp. 201-240.**

Las visitas específicas de control de libros en España al principio se producen de forma muy esporádica, lo que refleja su diferencia con respecto a las visitas de distrito. El caso mejor conocido de este tipo de visita, la del inquisidor Ayala al tribunal de Calahorra en 1523, es respuesta a la denuncia de que se había apresado un navio francés en la población de Pasajes, pequeño puerto de Guipúzcoa, en el cual se habría encontrado una caja con libros luteranos, distribuidos a continuación entre los letrados de la región. El 7 de mayo, el Consejo decide realizar la visita con el objeto de recoger todos los libros desaparecidos y hacer un informe completo sobre las personas interesadas en aquel tipo de mercancía. El 15 de mayo, esta orden se ve apoyada por una carta de Carlos V al corregidor para que preste su ayuda a la acción inquisitorial. Con todo, el 11 y el 12 de noviembre, el Consejo critica la ineficacia de los inquisidores de distrito y nombra al inquisidor Ayala como visitador. A principios de enero de 1524, el asunto parece haberse concluido, ya que el Consejo ordena que le sean enviados los libros recogidos. La visita habría recorrido dieciséis lugares de la provincia de Guipúzcoa, hecho que muestra la rápida dispersión de los libros y el empeño por localizarlos[22]. Otros problemas del mismo tipo obligaron a adoptar medidas más generales, como se puede apreciar a través de la carta que el Consejo dirigió en 1530 a los tribunales de Aragón y Navarra, relativa al control de libros luteranos, en la que se recomendaba la visita a las librerías y la publicación de edictos específicos. La opción de controlar los puntos sensibles por medio del recurso al método de las visitas se implantó rápidamente, pues, no sólo se sabe del nombramiento de inspectores de librerías al menos desde 1536, sino que la correspondencia inquisitorial hace referencia a esta práctica como un uso común hacia 1540.

En las décadas siguientes tiene lugar el nombramiento de numerosos agentes del Consejo para la inspección de librerías. Se trata de comisarios, inquisidores y calificadores investidos de poderes especiales para llevar a cabo las inspecciones necesarias. La publicación regular de los catálogos de libros prohibidos se vio acompañada de la realización de visitas a las librerías, en las que los libros en almacén se controlaban siguiendo la «guía» que proporcionaban los índices de exclusión y de censura. La práctica era que, sin previo aviso, los familiares del «Santo Oficio» ocupaban simultáneamente todas las librerías de la ciudad, sellaban las tiendas e impedían la entrada de cualquier persona, incluido el propietario. A continuación, el comisario realizaba la visita de cada librería, pidiendo al librero, bajo juramento, una memoria de los libros que poseía, interrogándolo sobre eventuales ventas de libros prohibidos, examinando los fondos y ordenando la

Iñaki Reguera, *op. cií.*, pp. 132-135.

verificación de los casos dudosos por parte de peritos (en último caso, los libros más difíciles de controlar se sellaban y se enviaban al Consejo). Evidentemente, a los libreros que poseían ejemplares prohibidos se les sometía a investigación e incluso podían ser perseguidos por el tribunal. Más tarde, habrían de asumir una responsabilidad mayor, pues, incluso fuera del ámbito de la visita, el Consejo de la Inquisición española les exigió en 1605 la presentación regular de listas de los libros en almacén bajo juramento de autenticidad (exigencia ratificada en todos los catálogos de libros prohibidos desde 1612 y extendida en 1627 a las bibliotecas privadas)[23]. De esta forma, el trabajo de los comisarios se aligeraba, pues se basaba en el control de las declaraciones y en el miedo al perjurio, que podía constituir un elemento suplementario de acusación.

Las visitas de inspección no se limitaban, sin embargo, a las librerías. Aunque puntuales e irregulares, encontramos testimonios de visitas a las tipografías desde 1558 y, sobre todo, de visitas a bibliotecas. Estas últimas completan el control del ciclo de producción/distribución/conservación de los libros. Con todo, no son tan sistemáticas como las visitas a las librerías, se basan en la responsabilización de los propietarios (instituciones o particulares) y se caracterizan por una organización más fluida. Nos encontramos, de hecho, con la delegación de poderes de inspección a las instituciones que poseen bibliotecas, como las universidades y las congregaciones religiosas, al mismo tiempo que se encarga a los ejecutores de testamentos que presenten al tribunal los inventarios de las bibliotecas incluidas en los legados (los libreros debían hacer lo mismo cuando debían tasar el valor de las bibliotecas)[24].

La situación en Portugal presenta rasgos similares desde el punto de vista de la estructura organizativa de las visitas a las librerías. Estas comienzan en 1551, bastante pronto en relación a la fecha de fundación de la Inquisición portuguesa. El 12 de agosto de ese año, el inquisidor de Lisboa, Fr. Jerónimo de Azambuja, que tenía bajo su responsabilidad el control de los libros prohibidos, llama al tribunal a los libreros de la ciudad y les ordena que presenten listas de todos los libros que poseen para facilitar el trabajo de la próxima visita a las librerías (once libreros firman esta intimación)[25]. Las visitas siguien-

[23] **José Martínez Millán, «Aportaciones a la formación del Estado moderno y a la política española a través de la censura inquisitorial durante el período 1480-1559», en Joaquín Pérez Villanueva (ed.), *op. cit.,* pp. 537-578 (sobre todo, pp. 561-563); Virgilio Pinto Crespo, *Inquisición y control ideológico en la España del siglo XVI,* Madrid, Taurus, 1983, pp. 125-130; José Pardo Tomás, *Ciencia y censura. La Inquisición española y los libros científicos en los siglos xvi y xvn,* Madrid, CSIC, 1991, p. 35.**

[24] **Virgilio Pinto Crespo, *op. cit.,* pp. 91-95 y 137-143; José Pardo Tomás, *op. cit.***

[25] **Antonio Baiáo, «A censura literaria inquisitorial», *Boletim da Segunda Classe da Academia das Ciencias de Lisboa,* XII; 1917-1918, p. 488.**

tes no dejaron vestigios de los que, por el momento, tengamos noticia, si bien el cardenal D. Enrique, en una carta del 12 de agosto de 1571, hace referencia al reglamento de las visitas a las librerías y a una visita realizada recientemente a las librerías de Lisboa[26]. La organización de estas visitas era competencia directa del *Conselho Geral,* confirmada en el reglamento de 1570, artículo 9 (visita de librerías y bibliotecas, elaboración de los índices de libros prohibidos y concesión de licencias de impresión)[27]. La inspección de las librerías se extiende después a las tipografías. En una carta del 29 de abril de 1575, el cardenal ordena la visita anual de las tipografías, justificada por la información de que existía una práctica regular de impresión de libros sin autorización, mediante el recurso a la falsificación de las marcas de los tipógrafos y a la indicación de lugares falsos de edición[28]. No sabemos hasta dónde llegó la aplicación de esta última medida, pero lo cierto es que las visitas a las librerías parecen haber alcanzado una cierta regularidad, al menos hasta principios del siglo xvn.

La visita de 1606 es la más documentada. El 13 de enero, el inquisidor general expide la orden de visita; el 24 de enero, el *Conselho Geral* envía las instrucciones a los revisores encargados de la inspección; y, entre el 13 de febrero y el 3 de marzo, se presentan los informes sobre las visitas realizadas en Lisboa, Evora y Coímbra. El inspector debía exigir a los libreros la presentación, bajo juramento, de la lista de los libros que poseían en almacén y su trabajo de comprobación debía guiarse por el catálogo de libros prohibidos, que se actualizó a través de una pequeña lista aneja a las instrucciones. Los inquisidores locales, generalmente, subdelegan sus poderes de visitador de las librerías, eligiendo a tal efecto a calificadores o revisores del tribunal o a miembros letrados de órdenes religiosas (jesuítas, franciscanos, dominicos, agustinos, etc.). Las visitas se realizan simultáneamente, con la distribución de las librerías entre los censores elegidos (las cuatro visitas de Lisboa de las que tenemos testimonios se realizaron el 13 de febrero; las cuatro de Coímbra, el 21 de febrero; y las seis de Evora, el 2 y el 3 de marzo). Los libros confiscados son sobre todo romances de caballería, libros de adivinación o de secretos de la naturaleza, textos de Cervantes (el *Quijote)* o de Lope de Vega, *La Celestina, Orlando Furioso,* el *Cancioneiro Geral,* el *Cortesano* y un libro de comentarios de Erasmo, entre otros[29]. Cabe decir que esta visita general no se limitaba a las librerías, pues, al menos en un caso,

[26] **ANTT, CGSO, Livro 92, fl. 188v.**

[27] **Antonio Baiao, *A Inquisicáo em Portugal e no Brasil,* citado, suplemento, p. 11.**

[28] **ANTT, Inq. Évora, Livro 210, fls. 267r.**

[29] **Antonio Baiao, «A censura literaria inquisitorial», citado, pp. 489-498; ANTT, CGSO, Livro 369, fls. 114r, 126r-127r y 147r-v; ANTT, Inq. Évora, Livro 210, fls. 261r-264r.**

en Coímbra, una tipografía se incluía en la red que debía ser controlada y, además, la exigencia de presentación de listas de libros realizada por el inquisidor general se dirigía a todas las personas que poseyesen libros. Esta exigencia se veía reforzada a través de la fórmula de excomunión *ipso facto incurrenda,* que explica la sorprendente petición realizada por el *Conselho Geral* al inquisidor general el 16 de mayo de 1600, para que permitiese a los confesores dar la absolución a todos los que hubiesen incurrido en dicha excomunión. Tal petición, aceptada por D. Pedro Castilho, encontraba su justificación en los numerosos pedidos que en este sentido habían hecho religiosos y laicos (en el caso de los religiosos, éstos no podían siquiera celebrar misa)[30].

Las visitas de inspección a las librerías no parecen haberse mantenido durante mucho tiempo después de este período inicial, probablemente decisivo para enraizar los mecanismos de autocontrol. Con todo, se utilizaron otros medios para seguir controlando a este pequeño grupo de profesionales que no superó algunas decenas de personas en todo el Reino hasta el siglo xviii. Así, se procesó a algunos libreros e impresores; se convocaba con frecuencia a los elementos del grupo, en función de las denuncias que se recibían; se les llamaba con regularidad para prestar declaración o para recibir ejemplares de nuevos catálogos y nuevos edictos de libros prohibidos; etc. Cabe añadir que la Inquisición portuguesa mantuvo hasta su extinción (excepto durante un corto período entre 1768 y 1794) el ejercicio de la censura previa, que compartía con el *Desembargo do Pago* y las instancias de la Iglesia. En el último libro de registro de censuras, aprobaciones, certificados y licencias de impresión, encontramos más de 16.000 registros entre 1797 y 1819, es decir, un movimiento de cerca de 700 resoluciones por año relativas a libros[31]. La inspección de bibliotecas parece haber seguido de cerca la evolución del ritmo de control de librerías y tipografías, probablemente con una mayor actividad directa por parte del tribunal. Así, en un trabajo sobre la biblioteca de la *Academia das Ciencias de Lisboa,* cuyo fondo del siglo xvi proviene en buena medida del colegio de Evora de la Compañía de Jesús, hemos podido constatar la relativa frecuencia de las visitas ordenadas por la Inquisición, pues los revisores escribían en los propios libros las fechas de inspección, que en este caso fueron las de 1566, 1574, 1575, 1625, 1626, 1629 y 1633[32].

[30] **ANTT, CGSO, Livro 369, fl. 172r.**

[31] **ANTT, CGSO, Livro 440.**

[32] **Francisco Bethencourt y Diogo Ramada Curto, *Livros quinhentistas portugueses da Biblioteca da Academia das Ciencias de Lisboa* (con introducción de José V. Pina Martins), Lisboa, Academia das Ciencias de Lisboa, 1990.**

El último mecanismo de control de libros, la visita de los navios, comienza a llevarse a la práctica hacia 1550. En una carta del 21 de octubre, los inquisidores de Lisboa se quejan de varios libreros que habrían retirado sus libros de la aduana sin autorización del comisario nombrado por el inquisidor general, y amenazan a los futuros prevaricadores con la excomunión y una pena de 50 cruzados[33]. En 1561, el cardenal D. Enrique publica un reglamento sobre la forma de visitar los navios extranjeros. El visitador, acompañado por el procurador y el notario, debía interrogar al capitán y a los oficiales del navio sobre el eventual trasporte de libros prohibidos; a continuación, debían censar a los clérigos recién llegados, ordenándoles que se presentasen ante el tribunal; además, debían elaborar una lista de todos los extranjeros residentes en la ciudad y de todas las personas que los alojaban; a los posaderos se les avisaba de la obligación que tenían de denunciar a la Inquisición la posesión de libros por parte de sus huéspedes; y, finalmente, los inquisidores debían publicar un edicto sobre los libros prohibidos de tres en tres meses[34]. Como podemos ver, el control sobre la importación de libros es bastante fluido, ejerciéndose sobre los navios, pero, de modo particular, sobre las comunidades de extranjeros establecidas en el Reino. No encontramos todavía una concepción abstracta de los circuitos de circulación y de distribución del libro, sino una concepción de trasmisión directa y de relación personal. Con todo, la visita a los navios tarda en ser algo sistemático y, así, por ejemplo, encontramos un informe de una visita realizada a la mercancía de varios navios llegados de Dantzing en 1575, visita que suscita una denuncia presentada cuando la mercancía había sido ya transferida a los almacenes del puerto de Lisboa[35].

La creación de una verdadera red de comisarios en los puertos del Reino con una actividad regular se realiza sobre todo a partir de la década de 1580-1590, cuando se requiere a los obispos de las diócesis con puertos de mar para que nombren comisarios responsables de la visita a los navios (el rey, al mismo tiempo, escribía a los jueces de las aduanas para que apoyasen esta labor de inspección). La carta de respuesta del arzobispo de Braga, fechada el 1 de agosto de 1583, informa de cuáles eran los puertos bajo inspección —Vila do Conde, Esposende, Viana y Caminha—, pero se queja de la ausencia de religiosos cualificados o de confianza para llevar a cabo esta actividad. Es el caso, por ejemplo, del predicador franciscano del convento de Vila do Conde, hermano de D. Martinho de Castelo Branco, al que se había «exiliado» a dicha población por apoyar a D. Antonio, prior de Crato,

[33] **Antonio Baião, «A censura literaria inquisitorial», citado, p. 485.**
[34] **ANTT, CGSO, Livro 91, fls. 3r-v, 66r-v, 77r y 93r-v.**
[35] **ANTT, Inq. Lisboa, Livro 201, fls. 285r-293v.**

frente a Felipe II durante la guerra de anexión de 1580. La carta del obispo de Oporto, escrita el 14 de julio del mismo año, señala la existencia de un comisario en el puerto de la ciudad, si bien acusa a los oficiales de la aduana de negligencia y desobediencia a las instrucciones de la Inquisición sobre la prioridad en la visita de los libros. El obispo de Angra, diócesis de las Azores, en una carta del 15 de agosto de 1585, nombra comisarios en los puertos de la sede diocesana, en Faial, San Miguel y Corvo. El obispo del Algarve, por su parte, tan sólo nombra a los comisarios de Faro, Tavira, Lagos y Vila Nova de Portimáo en 1605[36]. Se trata, sin duda, de una práctica excepcional, ya que la Inquisición tuvo que recurrir a la jerarquía eclesiástica para implantar una estructura de control en los puertos más alejados de las sedes de distrito (se había dado una articulación similar de poderes cuando se procedió al nombramiento de los primeros comisarios fuera de las sedes de los tribunales).

Los inquisidores se apropiaron rápidamente de este poder de investidura, tal y como lo sugieren el segundo reglamento de la visita de navios de 1606 y las instrucciones generales de 1640, haciendo uso de dicho poder hasta el período final de funcionamiento del «Santo Oficio». Así, todavía en 1760, el *Conselho Geral* ordenaba a los inquisidores de Goa que reorganizasen la red de comisarios de los puertos con el objeto de controlar la entrada de libros[37]. La visita de los navios se convirtió en una práctica tan estable y regular que los historiadores han aprovechado los registros conservados en los archivos de la Inquisición para realizar estudios sobre el movimiento comercial en los puertos portugueses[38]. En realidad, los últimos registros nos dan una idea de la regularidad en la ejecución de las tareas que conllevaba esta práctica, como es el caso de los registros de Oporto entre 1774 y 1785, donde se cuentan más de 200 registros por año (a razón de un registro por navio)[39]. Es sorprendente, sin embargo, la casi ausencia absoluta de referencias a libros aprehendidos en estos registros en relación a los millares de navios visitados. El registro de visitas de Oporto al que nos hemos referido, por ejemplo, no da indicación de un único secuestro. Se podría pensar que se trata de una

[36] **ANTT, CGSO, Livro 91, fls. 3r-v, 66r-v, 77r y 93r-v.**

[37] **ANTT, CGSO, Livro 103, fls. 31r-32v.**

[38] **Virginia Rau, *Subsidios para o esludo do movimento dos portos de Faro e Lisboa durante o século xvu,* separata de *Anais da Academia Portuguesa da Historia,* voi. V, II serie, Lisboa, 1954; *id., O movimento da barra do Douro durante o século* XV///: *urna interpretacáo,* Oporto, 1958; Maria de Fatima Reis, «Um livro de visitas a naus estrangeiras. Exemplo de Viana do Castelo (1635-1651)», en Maria Helena Carvalho dos Santos (ed.), *Inquisicào,* voi. II, Lisboa, Universitaria Editora, 1989, pp. 709-742.**

[39] **ANTT, Inq. Coimbra, Livro 675.**

época tardía, en la que los capitanes de navios habrían interiorizado las reglas inquisitoriales desde largo tiempo establecidas; sin embargo, el estudio de Fátima Reis, ya citado, constata lo mismo en relación al libro de visitas de navios en Viana do Castelo entre 1635 y 1651. Esta actividad era, por consiguiente, rutinaria y podríamos incluso dudar de su efectividad si no conociésemos el estado de las bibliotecas a finales del Antiguo Régimen, en buena medida, depuradas realmente de libros prohibidos. Con todo, el hecho de que se mantuviese una estructura que produce apenas informes repetidos y vacíos de contenido constituye por sí mismo un elemento añadido de información sobre la lógica de funcionamiento del aparato burocrático inquisitorial.

En España, la situación que encontramos en relación a las visitas es algo diferente. Las fechas en que se dio comienzo al control de los puertos coinciden con las portuguesas, pues, en 1553, el inquisidor general envía las primeras instrucciones sobre el asunto y, en 1558, una cédula real reconoce la jurisdicción inquisitorial en este ámbito, a la vez que el Consejo adopta algunas medidas con el objeto de crear una estructura permanente[40]. El tipo de estructura escogido es semejante al portugués, con el nombramiento de comisarios en los puertos de mar y en las fronteras de los Pirineos. Los objetivos son asimismo idénticos, los de confiscar los libros heréticos, sobre todo los libros luteranos y calvinistas, y controlar la circulación de extranjeros[41]. La forma de implantar la organización y la evolución de su actividad efectiva presenta, sin embargo, rasgos distintos. En primer lugar, no encontramos trazos del recurso a los obispos para los primeros nombramientos. La Inquisición estaba ya establecida en España desde hacía mucho tiempo, la red de familiares y de comisarios de distrito se encontraba bien organizada y los mecanismos de investidura estaban suficientemente enraizados como para excluir la intervención de la jerarquía eclesiástica. La aplicación de las órdenes del Consejo parece haber sido rápida. Lo cierto es que, para principios del siglo xvn, encontramos numerosos informes sobre la cobertura de numerosos puertos de Castilla por parte de los comisarios: en el distrito de Sevilla, los encontramos en Cádiz, Sanlúcar y Puerto de Santa María; en el distrito de Murcia, en Cartagena, Alicante, Mazarrón, Playa y Guardamar; en el distrito de Galicia, en La Coruña; en el distrito de Valladolid, en Gijón, Aviles y Villaviciosa; en el distrito de las islas Canarias, en Gáldar, Santa Cruz de Tenerife, Orotava, Garachico, Palma, Tazacorte, Gomera, Hierro, Fuerteventura y Lanzarote (en los último casos, los documentos designan tan sólo las islas, no las localidades); finalmente, en el distrito de

[40] **Virgilio Pinto Crespo, *op. cit.,* p. 108; Iñaki Reguera, *op. cit.,* p. 139; José Pardo Tomás, *op. cit.* (apéndice II, documento 1).**

[41] **Henry Charles Lea, *op. cit.,* vol. III, pp. 510-520.**

Logroño, en Laredo, Bilbao, Portugalete, San Sebastián, Fuenterrabía e Irún[42]. Faltan datos, sobre todo en relación a la Corona de Aragón, que nos permitan dibujar un mapa de los puertos con comisarios en toda la Península. A primera vista parece impresionante la cobertura de la costa que tenía la red inquisitorial. Incluso en Galicia, donde sólo se hacía referencia a La Coruña en la fuente citada, la realidad era la de una red bastante más densa. Jaime Contreras da noticia de las quejas presentadas por los regidores de Bayona y Pontevedra contra las inspecciones de los comisarios, las cuales perjudicaban al comercio. Este mismo autor recoge una lista de cien comisarios de distrito elaborada en 1611, la mayor parte de los cuales estaban localizados en la costa[43], si bien desconocemos el número exacto de comisarios encargados de la visita a los navios. El caso de Valencia es parecido. La red de comisarios de distrito es bastante importante, incluyendo diversos puertos, durante los tres siglos de funcionamiento del tribunal[44], aunque no sabemos si tenían responsabilidades en la visita de los navios.

El establecimiento de la red de visitadores de navios estuvo acompañada de la publicación de varios edictos de libros prohibidos y de la elaboración de instrucciones sobre el proceso de la visita en 1568 y 1579. El punto fundamental de estas instrucciones residía en la obligación de visitar los navios antes de que desembarcasen los pasajeros o las mercancías, incluso antes de la visita de los oficiales de la aduana (obligación, ésta, que se vio confirmada por el rey, si bien no dejó de ser fuente de numerosos conflictos con las autoridades civiles). La visita debía comenzar con el interrogatorio del capitán y de los oficiales del navio, bajo juramento, sobre la existencia de libros y la presencia de herejes o personas sospechosas entre los pasajeros. A continuación, el navio debía ser inspeccionado con el objeto de confiscar los libros prohibidos y apresar a los sospechosos[45]. Cabe añadir que los comisarios, agentes no asalariados de la Inquisición, introdujeron la costumbre de recibir derechos sobre este trabajo de inspección (derechos impuestos a los capitanes de los navios, por supuesto). Esta práctica suscitó fuertes protestas, sobre todo por parte de los oficiales de las aduanas, quienes se quejaban de los perjuicios que se causaba al comercio. A pesar de la prohibición de percibir derechos por parte del Consejo en 1606 y del rey en 1626, la práctica se mantuvo (con las correspondientes protestas), dada la imposibilidad para los tribunales de distrito de garantizar la remuneración de los visitadores[46].

[42] **AHN, Inq., Libro 1275, p. 11.**

[43] **Jaime Contreras, *op. cit.*, pp. 152 y 169-171.**

[44] **Stephen Haliczer, *op. cit.*, p. 204.**

[45] **AHN, Inq., Libro 1229, fls. 53r-54r.**

[46] **AHN, Inq., Libro 1280, fl. 214v. Sobre la evolución de este problema, *vd.* Henry Charles Lea, *ibidem*.**

El rigor de las visitas a los navios se relajó ligeramente con el cambio de siglo. En 1597, el Consejo decide dejar de inspeccionar la religión de los pasajeros venidos de Alemania, y, en 1604, como consecuencia del tratado con Inglaterra, se prescribe una actitud idéntica en relación a los ingleses[47]. Por detrás de estas normas, es necesario, sin embargo, comprobar cuál era la actividad concreta de la inspección de los navios. En realidad, todos los autores que han analizado esta práctica en el marco de los tribunales de distrito han constatado su disminución desde mediados del siglo xvn. Los abusos, como el contrabando realizado por los visitadores del «Santo Oficio» y los derechos que ilegalmente cobraban por medio de la extorsión, corren paralelos a la ejecución rutinaria de la inspección y llevan incluso a su abandono. En este sentido, Jaime Contreras señala que Galicia estaba virtualmente desprovista de vigilancia inquisitorial en los puertos desde la segunda mitad del siglo xvii[48]. Las informaciones que proporciona Henry Charles Lea, más fragmentarias aunque relativas a todo el período de funcionamiento del tribunal, confirman el declive de las inspecciones a los navios a partir de la segunda mitad del siglo xvn en otros distritos (tendencia que es necesario matizar, obviamente, dadas las grandes diferencias regionales). Lea analiza un informe ordenado por el Consejo de la Suprema en 1816 con el objeto de retomar esta práctica en los puertos del norte, donde la tradición, hasta un cierto punto, se había mantenido, al contrario de lo que sucedía en los puertos del sur, donde esta práctica se había abandonado desde hacía bastante tiempo[49].

La eficacia de todos estos mecanismos de control es muy difícil de determinar con rigor. Jaime Contreras hace mención a las quejas de los inquisidores no sólo sobre el contrabando de libros prohibidos, sino también sobre su conservación, incluso en las grandes bibliotecas de conventos que se debían expurgar urgentemente. Podemos aceptar la veracidad, al menos parcial, de estas quejas oficiales, obligatorias para quien quiere justificar y reforzar un servicio importante para la representación de tribunal en la periferia. Marcelin Defourneaux, por su parte, señala el carácter limitado de la censura de las obras literarias en el Siglo de Oro, incluso de los libros extranjeros, a excepción de los textos de teología. Desde esta perspectiva, la censura española habría sido menos rigurosa que la censura romana, como consecuencia de la debilidad de la red existente a la hora de recoger informaciones y del declive de las estructuras de clasificación, incapaces de enfrentarse al creciente número de publicaciones en toda Europa. A

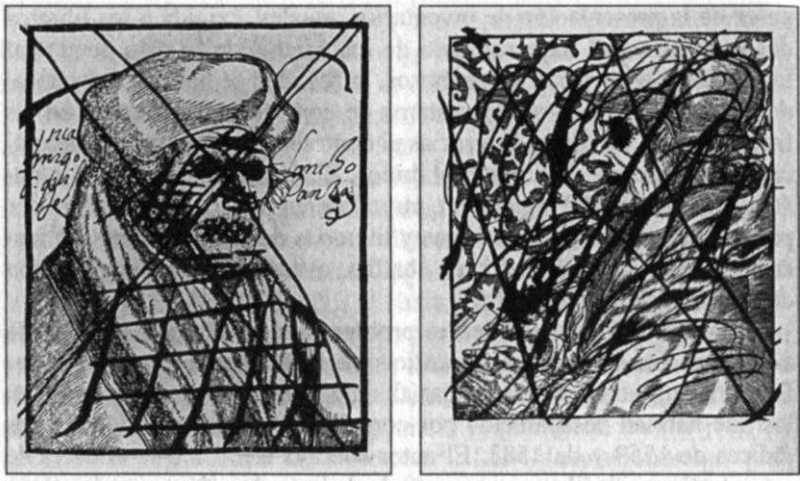
[47] **AHN, Inq., Libro 1229, fl. 158v.**
[48] **Jaime Contreras, *op. cit.*, p. 155.**
[49] **Henry Charles Lea, *op. cit.*, vol. II, p. 520.**

pesar de la presentación de inventarios anuales, exigida a los libreros desde 1612, y del requerimiento de los edictos de fe para denunciar los libros que se creían sospechosos, la realidad se habría caracterizado por la permeabilidad del sistema de control en los puertos, en las fronteras y en las librerías, gracias al contrabando regular, a la circulación y a la lectura de libros prohibidos. El cambio en la censura española a mediados del siglo xvm, cuyo interés por los libros religiosos pasa ahora a las obras filosóficas y literarias de origen francés, se inscribiría, según Defourneaux, en una fase avanzada de desorganización de todo el sistema de control[50].

Antonio Márquez plantea el problema de la periodización de la actividad censora, considerando que la ineficacia señalada por Defourneaux no se podría aplicar al siglo xvi, e indica varios casos en los que habrían desaparecido por completo ediciones incluidas en los índices de 1559 y de 1583. El autor subraya asimismo la eficacia de estos catálogos de libros en un período de larga duración, pues las obras que se incluían en los mismos no se volvieron a imprimir durante doscientos años[51]. Esta opinión la comparte José Pardo Tomás, quien ha realizado un estudio sólido y convincente sobre el impacto de la censura inquisitorial en la producción y circulación de libros científicos en los siglos xvi y xvii. En este caso, los índices de libros prohibidos se han estudiado con todo detalle y el campo de investigación se ha extendido a los inventarios de los libros confiscados en las visitas a navios, librerías y bibliotecas entre 1592 y 1682. Como resultado de este estudio, hemos pasado de los debates «impresionistas» sobre el papel de la censura a una visión rigurosa, en la que los datos se cuantifican. Así, nos encontramos con 461 autores (349 de la primera clase del Indice y 112 de la segunda) incluidos en los índices desde 1559 a 1707, 759 obras científicas citadas (expurgadas o prohibidas) y un total de 204 títulos científicos confiscados durante las visitas. Pero esto no es todo; el autor analiza asimismo las memorias enviadas por diez tribunales de distrito al Consejo de la Suprema en 1643, con la lista de los libros confiscados en almacén, en la que se refieren 3.021 títulos, de los cuales 356 son científicos, la mayor parte de los cuales ni siquiera figuraba en los índices. Este dato sorprendente permite constatar que la práctica censora en este período superaba el marco definido por los catálogos de libros prohibidos. Por otro lado, Pardo Tomás ha realizado una comprobación sistemática de los fondos de tres grandes bibliotecas en relación a un conjunto de obras seleccionadas que habían sido incluidas en los índices con el objetivo de expurgarlas. El autor ha constatado que la

[50] **Marcelin Defourneaux, *L'Inquisition espagnole et les livres français du xvwe siècle,* París, PUF, 1963.**

[51] **Antonio Márquez, *Literatura e Inquisición en España, 1478-1834,* Madrid, Taurus, 1980.**



Retratos de Erasmo censurados y tachados violentamente por la Inquisición. Reproducidos en el trabajo de Miguel Aviles, *Erasmo y la Inquisición,* Madrid, Fundación Universitaria Española, 1980, pp. 80-81. El cambio de la Iglesia católica en relación a Erasmo y a sus obras, sobre todo en Castilla, donde el humanista había tenido gran difusión en las primeras décadas del siglo xvi, lo estudió Marcel Bataillon en su trabajo *Erasmo y España, 2."* ed. española, México, Fondo de Cultura Económica, 1966.

censura se hizo presente en la mayor parte de las obras, sobre todo en aquellas incluidas en los primeros índices. En resumen, Pardo Tomás ha demostrado de forma incontestable la eficacia del sistema de control de los libros durante el período estudiado, especialmente hasta mediados del siglo **X V H** , subrayando los perjuicios irreversibles que dicho sistema tuvo, pues se trata justamente del período en el que se gestó la revolución científica europea. Finalmente, el autor propone la siguiente periodización del sistema de censura en España: a) 1559-1584, período de desarrollo (implantación de los mecanismos de control de puertos, librerías y bibliotecas); b) 1584-1612, apogeo (sistematización de las normas, institucionalización de los mecanismos de control y colaboración con las entidades públicas y privadas); c) 1612-1640, maduración y crisis (máximo grado de desarrollo, crecimiento desmedido de los índices, profusión de edictos y generalización de las visitas a las librerías); d) 1640-1707, decadencia (parálisis progresiva de los mecanismos de censura, burocratización de las visitas a los navios y declive del control de librerías y bibliotecas)[52].

El éxito de la labor de exclusión llevada a cabo por la censura inquisitorial española parece suficientemente probado para el siglo

José Pardo Tomás, *op. cit.*

xvi y para una buena parte del siglo xvii. Evidentemente, tal exclusión no podía ser completa. En este sentido, conocemos bien, sobre todo para el caso portugués, la importancia de la circulación de obras manuscritas. Sin embargo, el problema no reside en saber cuántos libros prohibidos superaron las barreras inquisitoriales, cuántos se conservaron o cuántas personas los leyeron; el problema es que tales libros no eran productivos. Podían ser comprendidos y asimilados individualmente, pero no se podían incorporar a las conversaciones cotidianas, no podían ser citados e integrados en nuevos textos, no podían servir como referencia expresa y no podían tener un papel efectivo en los movimientos de opinión de las élites letradas. La perspectiva de Pinto Crespo en este sentido es perfectamente válida. Este autor afirma que la censura no debe ser valorada tan sólo por las exclusiones sino, sobre todo, por los condicionamientos de la producción intelectual, impuestos gracias a la labor de legitimación de los títulos autorizados. Hay que calcular la eficacia de los mecanismos de censura, no desde el punto de vista del control absoluto, siempre irrealizable, sino desde un punto de vista comparativo, atento a las continuidades y a las discontinuidades en el diálogo productivo con el movimiento de ideas europeo.

La red inquisitorial de control de la importación, producción y circulación de libros en los Estados italianos no se conoce muy bien. Cabe recordar el papel de los inquisidores y de los vicarios de la Inquisición romana en la publicación de los edictos de libros prohibidos elaborados por la Congregación del Indice. Estos agentes inspeccionaban regularmente las librerías y las aduanas de los puertos de mar, sobre todo en los Estados pontificios. Llamaban a los libreros y a los tipógrafos a la sede del tribunal con el fin de imponerles medidas de control e intervenían en la censura previa de las obras impresas en la mayor parte de los Estados italianos. Con todo, raramente se hace alusión, incluso en la correspondencia, a la práctica de visitar librerías y, de igual forma, la visita a los navios nunca se menciona. La intervención inquisitorial en el ámbito del libro en Italia es menos visible y más sutil que en la Península Ibérica, aunque no por ello es menos eficaz. En primer lugar, la recopilación de información sobre los libros impresos en los territorios protestantes está mejor organizada. La Congregación del índice tenía agentes en la feria semestral de Frankfurt, por ejemplo, que recogían los catálogos de publicaciones y proponían inmediatamente las prohibiciones de importación o de reimpresión[53]. La información sobre las últimas ediciones se recogía

[53] **Antonio Rotondò, «La censura ecclesiastica e la cultura», en Ruggiero Romano y Corrado Vivanti (eds.), *Storia d'Italia,* voi. V, / *documenti,* Turin, Einaudi, 1973, pp. 1399-1492.**

de forma sistemática tanto en Alemania como en los Países Bajos. La respuesta, a pesar de los inevitables atrasos, era bastante más rápida que en España. La Congregación del índice tenía, por consiguiente, un papel central en la identificación de las obras desviadas y en la difusión de las órdenes de censura (incluso en los reinos ibéricos). La maquinaria burocrática es menos pesada, ya que no encontramos comisarios regularmente encargados de visitar las librerías o las aduanas. Con todo, es necesario esperar a que nuevos trabajos proporcionen más información al respecto.

El caso mejor conocido es, paradójicamente, el de Venecia, como siempre, una «anomalía» dentro del cuadro de los Estados italianos[54]. La Inquisición fue autorizada por el Consejo de los Diez a intervenir en la censura previa en 1562. En 1569, el tribunal veía reconocida su jurisdicción sobre el control de los libros provenientes del extranjero que llegaban a la aduana. Paul Grendler pone de relieve la acción de los inspectores del tribunal en la aduana en 1570. Al mismo tiempo, la República permitió la visita a las librerías por parte del tribunal, que designa a cincuenta inspectores entre los religiosos de los conventos con el objetivo de llevar a cabo una acción sorpresa en los meses de julio y agosto. Los resultados de esta visita son llamativos, pues 28 libreros sufrieron procesos que duraron más de un año y sólo en el caso del librero Vincenzo Valgrisi se secuestraron 1.150 libros prohibidos. Estos datos contrastan con los datos de libros confiscados en España y Portugal, donde los libros prohibidos encontrados se contaban por decenas y, como máximo, por cientos de ejemplares. Evidentemente, el volumen del comercio de libros en Venecia era completamente diferente, pues a finales del siglo xvi se contaban en la ciudad hasta 493 impresores y libreros, mientras que en toda la Península Italiana habría un máximo de 1.200. Por otro lado, el declive del comercio de libros en la República, junto a la capacidad de resistencia del grupo social de los libreros / tipógrafos y la trasformación de la coyuntura política a finales del siglo, con la creciente aceptación de las tesis «jurisdiccionalistas», todo ello condujo al cambio de la política de permisividad mantenida por la República en relación a las prácticas de la censura inquisitorial. En 1596, el gobierno de la «Serenísima» se opone a los privilegios papales de impresión de libros que favorecen a los editores romanos frente a los venecianos. El concordato sobre la censura de libros, establecido ese mismo año, limitaba la acción de los inquisidores y el entredicho papal lanzado contra la República en 1606-1607 produjo una auténtica ruptura en las prácticas de control inquisitorial sobre el libro, que nunca volvieron a

[54] **Paul F. Grendler, *The roman Inquisition and the Venetian press,* 1540-1605, Princeton, Princeton University Press, 1977.**

retomarse. Bajo el entredicho, los impresores y los libreros pudieron, de hecho, publicar y vender libros prohibidos, dada la situación de ruptura con Roma y la necesidad de sostener la posición de la República, que decidió no rectificar. La vigilancia inquisitorial sobre las librerías se interrumpió por orden del gobierno, así como el control en las aduanas. La jurisdicción inquisitorial sobre la censura de libros se llegó incluso a excluir de los modelos de edictos generales contra la herejía aprobados por los *Tre Savi* laicos que vigilaban la actividad del tribunal.

Este cambio radical nada tiene que ver con la evolución de la censura en el resto de los Estados italianos. Con todo, nos encontramos siempre en el plano de las hipótesis, pues los estudios sobre este aspecto son prácticamente inexistentes, a excepción de los casos de Venecia y Nápoles (este último también de enorme riqueza, con inventarios de libros confiscados por la Inquisición). El resto de los casos, como el de Florencia, se conocen de forma puntual[55]. Cabe añadir que los estudios citados escogen episodios concretos de la censura de libros, dejando en la sombra, generalmente, sus aspectos organizativos. En una palabra, faltan estudios minuciosos que nos permitan construir una visión global. Así, podemos dudar tanto de la tesis «optimista» de Grendler, que defiende la ineficacia de la censura y la persistente relación de la cultura italiana con la cultura europea (los fundamentos de esta tesis parecen demasiado débiles)[56]; como de la tesis «pesimista» de Rotondó, que subraya la ruptura de la cultura escrita italiana con relación a la cultura europea (perspectiva aparentemente más sólida pero que conviene verificar). El estudio ejemplar de Silvana Seidel Menchi sobre la recepción de las ideas de Erasmo en Italia entre 1520 y 1580 representa un paso muy importante para el análisis riguroso y profundo del problema de la censura en Italia. A partir de su trabajo sobre la eficacia de la inclusión en el índice de las obras de Erasmo, Seidel Menchi ha podido comprobar la ausencia de nuevas ediciones desde 1554-1555 (con la única excepción de la edición de Lucca en 1568) hasta la segunda mitad del siglo xvm. Por otro lado, ha trabajado con inventarios de libros confiscados a los libreros, en los que, sobre un total de 20 inventarios datados entre

[55] **Pasquale Lopez, *Inquisizione, stampa e censura nel Regno di Napoli tra Cinquecento e Seicento,* Ñapóles, 1974; A. Panella, «La censura nella stampa e una questione giurisdizionale tra Stato e Chiesa a Firenze», *Archivio Storico Italiano,* V serie, XLIII, 1909.**

[56] ***Vd.* la recensión de Gaetano Cozzi en *Journal of Modem History,* 51, 1979, pp. 90-97 y el artículo de Andrea Del Col, «Il controllo della stampa a Venezia e i processi di Antonio Brucioli, 1548-1559», *Critica Storica,* 17, 1980, pp. 457-510. Ver asimismo la polémica entre este ùltimo autor y Paul Grendler en *Sixteenth Century Journal,* 20, 1, 1989, pp. 152-153 y 2, 1989, pp. 479-480.**

1555 y 1587 (13 en Venecia, 4 en Nápoles y el resto en Siena, Udine y Padua), Seidel Menchi ha contado 3.425 volúmenes confiscados, de los cuales, 604 son ejemplares de obras escritas por Erasmo o comentadas por él. La autora señala además la erosión que sufre la presencia de los textos de Erasmo en las bibliotecas venecianas, subrayando su desaparición casi total en las bibliotecas de otros Estados italianos. Una tesis frontalmente opuesta a la de Paul Grendler, bien fundamentada, que ha sabido extender la investigación a otros autores incluidos en los índices de libros prohibidos de mediados del siglo xvi. Seidel Menchi ha constatado, como resultado de su trabajo, la interrupción del proceso de osmosis entre la cultura europea y la cultura italiana, cuyos efectos se prolongaron durante dos siglos[57].

EL CONTROL DE LAS PERSONAS

Las visitas de distrito, inexistentes en Italia durante el período estudiado, son paradójicamente en España una realidad que constituye un elemento de continuidad en relación a las prácticas de la Inquisición medieval. Los comienzos del funcionamiento del «Santo Oficio» en Castilla están marcados por la actividad itinerante de los inquisidores, que se trasladan de un lugar a otro, abren procesos, pronuncian sentencias y organizan autos de fe en las zonas periféricas. La definición de los límites de cada distrito, que se establecen a principios del siglo xvi al mismo tiempo que las sedes de los tribunales, generalmente coincidentes con las sedes de los obispados, no supuso la interrupción de la práctica del control itinerante. Por el contrario, el desplazamiento de los inquisidores se formaliza según el modelo de las visitas pastorales, si bien con un contenido de *visitatio hominum* que aún no se había consagrado en las visitas diocesanas, por entonces aún demasiado ocupadas en las *visitatio rerum.* Este desplazamiento de los inquisidores es además reconocido como un aspecto importante de la acción inquisitorial, de tal forma que, en las instrucciones de 1498, se establece la visita de aquellos lugares del distrito que aún no habían sido sometidos a la inquisición del «Santo Oficio». Tal obligación aparece de nuevo en las instrucciones de 1500, donde se insiste en la visita anual del distrito, incluidos aquellos lugares que habían sido controlados con anterioridad. Estas instrucciones, además, prevén que los dos inquisidores abandonen la sede del distrito durante una parte del año (las visitas se realizaban simultáneamente y los resultados debían ser analizados en conjunto al regreso de ambos inquisidores). Por otro lado, la publicación del edicto general, una

[57] **Silvana Seidel Menchi, *Erasmo in Italia, 1520-1580,* Turin, Boringhieri, 1987.**

especie de guía de la investigación que se iba a realizar, se menciona ya como un momento central de esta práctica de la visita al distrito[58].

El ritmo anual definido por las instrucciones, incluso no siendo respetado durante las primeras décadas del siglo XVI, supone llevar a cabo una política de presencia y de control del territorio que anticipa los esfuerzos de las estructuras eclesiásticas en relación a las visitas pastorales[59]. En 1517, se acrecientan aún más las obligaciones de los inquisidores al tener que realizar una visita al distrito cada cuatro meses. Más adelante veremos la imposibilidad de llevar a cabo tales órdenes, lo que supuso, en 1567, tener que fijar de nuevo la periodicidad en una visita por año y obligar a cada inquisidor a realizar una visita de cuatro meses bajo pena de no recibir los 50.000 maravedís suplementarios que estaban previstos. En 1607, asistimos a un nuevo esfuerzo por «racionalizar» la práctica de la visita al dividirse el distrito en varias partes con el objeto de que las inspecciones sean más sistemáticas[60]. Es necesario, sin embargo, que veamos con más detalle cuáles eran las competencias de los inquisidores en sus visitas al distrito.

Éstos gozan de una amplia autonomía que les permite castigar pequeños delitos en el lugar de la visita, prender a los sospechosos más graves e instaurar procesos. Por otro lado, las multas y las confiscaciones de bienes asumen un papel muy importante en estas inspecciones, pues funcionan como una especie de instrumento fiscal para la manutención de la institución. Más tarde, las competencias de los inquisidores durante las visitas se limitan y, de este modo, las instrucciones de 1561 no sólo impiden a los inquisidores tomar la decisión de prender a un sospechoso sin consultar a sus colegas (salvo en caso excepcional), sino que imponen asimismo el traslado inmediato de los presos a la sede del tribunal, donde deben ser juzgados por el conjunto de los jueces. En resumen, el inquisidor sólo podía castigar los delitos menores, como las blasfemias heréticas «no muy calificadas»[61]. La orden de visita es objeto de una instrucción específica en 1569, en la que se establece un aumento de los deberes relacionados con esta tarea. Así, junto a la insistencia en la publicación del edicto

[58] Miguel Jiménez Monteserín, *op. cit.,* pp. 120-122.

[59] *Vd.* Dominique Peyre, «L'Inquisition ou la politique de la présence», *en* Bartolomé Bennassar (éd.), *L'Inquisition espagnole, xve-xixe siècle,* Paris, Hachette, 1979, pp. 43-74 [ed. española: *Inquisición española: poder político y control social,* Barcelona, Crítica, 1981]. En cuanto a la comparación entre las visitas inquisitoriales y las visitas pastorales, desde el punto de vista de la influencia recíproca en los modelos rituales y en los tipos de investigación que cada una de ellas realizaba, es necesario esperar a un estudio exhaustivo.

[60] Henry Charles Lea, *op. cit.,* vol. II, pp. 238-240; AHN, Inq., Libro 1226, fl. 737vyLibro 1229, fl. 158r.

[61] Miguel Jiménez Monteserín, *op. cit.,* pp. 235-236.

general, encontramos como obligaciones del visitador el que llevase consigo un sumario de las denuncias, testimonios y procesos de habilitación relativos a la región con el objeto de poder realizar las inspecciones correspondientes; que llevase asimismo una lista de los condenados de la región para controlar la exposición de los sambenitos en las iglesias; que controlase igualmente la situación de los reconciliados, hijos y nietos de condenados, con el objeto de saber si efectivamente estaban excluidos de las profesiones y cargos públicos que les estaban vedados; y, finalmente, que se informase sobre el comportamiento de los comisarios y familiares de la región[62]. A partir de estas instrucciones más detalladas podemos percibir el desarrollo burocrático que había experimentado la institución en las zonas periféricas por medio de la imposición de medios de control, así como el volumen de condenas acumuladas a lo largo del tiempo, que permite establecer nuevas tareas de vigilancia sobre la memoria de las víctimas y la exclusión de sus descendientes. Estos elementos, sin embargo, permiten formular la hipótesis de una influencia sobre el nuevo modelo de las visitas pastorales, perfeccionado y relanzado por el concilio tridentino. La acentuación de la *visitatio hominum* se traduce aquí en un mayor control de la población (debía garantizarse la publicación del edicto general en las iglesias más alejadas del itinerario del visitador) y, por primera vez en este ámbito, en un control de la red inquisitorial.

El ritual de recepción del inquisidor tiene asimismo puntos en común con la visita pastoral, si bien se subraya la posición distintiva del visitador frente al delegado del obispo. En primer lugar, el período escogido para llevar a cabo la visita se ajusta al calendario religioso, pues, tradicionalmente, se debía realizar durante la Cuaresma. Esta norma se confirma en 1572 en relación a las ciudades y en 1581 para todas las regiones, si bien se adelanta el comienzo de las visitas al domingo de septuagésima[63]. Por otro lado, el impacto local de la visita se preparaba cuidadosamente. El inquisidor anunciaba su llegada con una cierta antecedencia de forma que las dignidades eclesiásticas, las autoridades civiles y los caballeros de la región pudiesen organizar una recepción fuera de la ciudad, en la que se daba la bienvenida al inquisidor y se le acompañaba a los alojamientos que se la habían atribuido. En el caso portugués, tras la presentación formal de las cartas del rey y del inquisidor general a las autoridades civiles y eclesiásticas, se anunciaba por medio de un pregón la celebración de la misa en la que se publicaría el edicto general. El día de la publicación, las autoridades civiles y los caballeros, en medio de una procesión de religiosos, acompañaban al inquisidor hasta la iglesia. En el caso de una iglesia

[62] ***Ibidem, pp.* 291-294.**

[63] **AHN, Inq., Libro 1231, fls. 139r-140r y Libro 1278, fl. 377r.**

catedral, los canónigos debían recibirlo a la entrada y acompañarlo hasta su asiento, situado en el altar mayor del lado del Evangelio (salvo si el obispo estaba presente). El predicador debía hacer una reverencia al inquisidor, como señal de reconocimiento de su preeminencia en el marco de aquella misa solemne. A la publicación del edicto seguía un juramento de fidelidad a la religión y de apoyo a las actividades del «Santo Oficio» que se imponían a las autoridades y a la población[64].

Las prácticas rituales podían superar el marco previsto por estas normas. La visita del inquisidor Olloqui al reino de Sicilia es una de las más interesantes en este sentido. El inquisidor era recibido por el comisario, los familiares de la Inquisición y las autoridades civiles a cuatro o cinco leguas de la localidad y se le alojaba en el castillo o en la casa del señor del lugar. En ocasiones, como en Marsala, se le recibió con una salva de arcabuces de la compañía de infantería, mientras que a la salida de la ciudad se le saludó con fuego de artillería. A la entrada de Sciacca fue recibido por el capitán de la ciudad al son de trompetas que desencadenaron fuego de artillería y el toque festivo de las campanas de las iglesias[65]. En ocasión de una visita a la ciudad de Guimaráes, la misa de publicación del edicto fue una misa cantada que finalizó con una procesión de ida y vuelta a la iglesia de San Sebastián, fuera de las murallas[66]. Durante una visita a la ciudad de Viseu, en 1637, el inquisidor se dirigió en primer lugar a la catedral, donde rezó en la capilla mayor, después de lo cual se organizó una procesión solemne con el cabildo de la catedral, en la que el *lignum crucis,* bajo palio, precedía al inquisidor, acompañado por el regidor y los miembros del gobierno municipal. En una visita inquisitorial a Oporto, en 1570, el obispo participa en una procesión solemne desde la catedral a la iglesia de Santo Domingo, en la que el cabildo de la ciudad y el cabildo de la catedral preceden al inquisidor[67]. La misa solemne de publicación del edicto se realizó a continuación en la iglesia de Santo Domingo, siempre en presencia del obispo[68] (hecho raro, pues los obispos estaban generalmente ausentes o «enfermos», con el objeto de evitar los conflictos que se podían suscitar por la imposición de un ritual que daba preeminencia al inquisidor).

Hay que decir que los conflictos de etiqueta adquieren una importancia decisiva en el desarrollo del ritual de la visita inquisitorial. En este sentido, el caso de Pamplona es muy significativo. En 1560, se

[64] ***Regimentó do Santo Officio da Inquisiçâo dos Reynos de Portugal,*** **Lisboa-Estaos, Manoel da Sylva, 1640 (título IV).**

[65] **AHN, Inq., Libro 1243, fis. 168r-172v.**

[66] **ANTT, Inq. Coimbra, Livro 662, fl. lv.**

[67] **ANTT, Inq. Coimbra, Livro 669, fl. 6r.**

[68] **ANTT, Inq. Coimbra, Livro 660, fis. 2r-3r.**

colocó al visitador en el altar mayor entre el virrey y el regidor de los justicias de Navarra; en 1580, se coloca al visitador, miembro del Consejo de la Suprema, bajo un baldaquino, posición aún más preeminente. Los inquisidores quisieron mantener dicha honra en las visitas siguientes y, en 1590, obtuvieron del rey una carta en la que se le pedía al virrey el mismo lugar. Dado que éste se negó a mantener un lugar que de forma excepcional había sido atribuido al visitador, la visita no tuvo lugar y no volvió a realizarse[69]. Este caso es de gran importancia, pues muestra cómo uno de los objetivos principales de la visita, al menos en este período, no es el control de las creencias y de los comportamientos de la sociedad, sino la expresión ritual de la preeminencia de los inquisidores.

El sistema de visitas de distrito no se mantuvo a lo largo de todo el período de funcionamiento de las Inquisiciones hispánicas. El mejor estudio sobre el ritmo de las visitas, realizado por Jean-Pierre Dedieu en relación con el tribunal de Toledo, señala el inicio de la década de 1630-1640 como momento en el que se dejan de realizar visitas a este distrito (constatación que coincide, *grosso modo,* con los estudios existentes en relación con otros tribunales)[70]. Las razones apuntadas se refieren a un aumento de los costos de la visita, a las cada vez mayores dificultades financieras del tribunal, a la coyuntura económica desfavorable y a la crisis del imperio español. La guerra de Cataluña y la guerra de Portugal, desencadenadas en 1640 por revueltas locales, se prolongaron durante muchos años, exigiendo la contribución financiera de la Inquisición e incluso su participación directa en el esfuerzo de la guerra, a través, concretamente, de la constitución de batallones de familiares. La coyuntura supuso la interrupción de la práctica de las visitas, que acabaría por ser definitiva. Cabe decir, con todo, que el ritmo de las visitas se había ralentizado con anterioridad. Dedieu señala el inicio del declive hacia 1580. Incluso antes de esta fecha, alrededor de 1560-1565, la duración de las visitas ya había disminuido, pues, si primero nos encontramos con largos viajes a caballo que duran más de seis meses, a partir de esas fechas, las visitas son más limitadas, cubren menos lugares y duran, en media, menos de cuatro meses. El ritmo de una o incluso dos visitas anuales al distrito se mantiene hasta 1580, después se produce un declive acelerado que hace que las visitas sean más irregulares (entre 1608 y 1630, Dedieu señala tan sólo seis visitas al distrito de Toledo). Las razones para su abandono definitivo no son sólo externas, sino también internas, ya

[69] **AHN, Inq., Libro 1276, fl. 245r-v. Se trata de un ejemplo de «invención» fallida de una tradición de etiqueta.**

[70] **Jean-Pierre Dedieu, «Les inquisiteurs de Tolède et la visite du district», en *Mélanges de la Casa de Velazquez,* XIII, 1977, pp. 235-256.**

que los inquisidores se niegan cada vez más a salir de la sede del tribunal. Esta «sedentarización» se ve acompañada de una racionalización de la red de comisarios y de familiares de cada distrito. En definitiva, la cultura administrativa del tribunal cambió, la creciente burocratización (con la difusión del tercer inquisidor en la década de 1580-1590) resulta contraria al carácter itinerante del tribunal, la visita es cada vez menos rentable en lo que a la identificación de herejes se refiere y los costes de representación se hacen insoportables.

Si la fecha de interrupción de las visitas de distrito no presenta muchas variaciones en los casos estudiados, el ritmo de evolución no es idéntico. En el distrito de Valencia, García Cárcel constata la intensificación del ritmo de las visitas entre 1548 y 1571, una recesión entre 1571 y 1580 y una recuperación entre 1580 y 1591, a la que sigue un irremediable declive[71]. En el tribunal de Galicia, Jaime Contreras señala 16 visitas durante el período 1562-1599, 9 para el de 1600-1650 y 3 para el de 1650-1700[72]. Las visitas también tenían objetivos específicos en función de cada región y de la coyuntura de los delitos perseguidos. En el caso de Toledo, por ejemplo, Dedieu refiere la cobertura estratégica que se daba a la sede de la corte, Madrid, así como a las regiones pobladas por los moriscos expulsados de Granada tras la Guerra de las Alpujarras. Las visitas del distrito de Galicia, por el contrario, se concentraban en la región sudoeste de la costa atlántica, con el objetivo de controlar la entrada de luteranos y de sus libros por los puertos, así como la circulación de personas en la región fronteriza con Portugal. Cabe asimismo llamar la atención sobre los cambios que se producen en los objetivos a lo largo del tiempo, ya que el control de los campos y el apoyo al esfuerzo de cristianización de la población rural activados por la Reforma católica —que explica la intensidad de las visitas entre 1530 y 1560— se sustituyen en las primeras décadas del siglo xvii por el control de la red urbana, debido a la inmigración de judeoconversos de origen portugués (fenómeno observado por Contreras). En el caso de Valencia, García Cárcel señala que la región más controlada por las visitas es justamente la más densamente poblada por moriscos (aquella comprendida en el triángulo formado por La Plana, Maestrazgo y Tortosa). En el caso del tribunal de Calahorra, las visitas estudiadas se orientan sobre todo al control del luteranismo y de la hechicería[73]. Evidentemente, estas estrategias obedecen, en buena medida, a las preocupaciones del Consejo de la Suprema, que tiene capacidad para ordenar inspecciones regionales sobre la influencia de los alumbrados o sobre la presencia de extranje-

[71] **Ricardo García Cárcel, *op. cit.*, p. 188.**
[72] **Jaime Contreras, *op. cit.*, p. 476.**
[73] **Iñaki Reguera, *op. cit.*, pp. 64-68.**

ros sospechosos de mantener creencias luteranas. La disminución en el ritmo de visitas se debe relacionar también con la estabilización de los delitos bajo jurisdicción inquisitorial y con el refuerzo de otros mecanismos de control de la Iglesia, tales como las visitas pastorales.

La situación de las visitas de distrito en Portugal es diferente, no desde el punto de vista ritual, en el que las semejanzas son grandes, sino desde el punto de vista de la organización, del ritmo de realización y de la cobertura espacial. En primer lugar, en lo que a la responsabilidad en la realización de la visita se refiere, en España, ésta recae enteramente en los inquisidores, aunque el Consejo trata de imponer un ritmo y de controlar los informes de las visitas; en el caso de Portugal, por el contrario, la responsabilidad la asume exclusivamente el Consejo (reglamento de 1570, artículo 11)[74]. Tal situación explica el escaso número de visitas de distrito en Portugal, su concentración y su simultaneidad. Durante todo el período de funcionamiento del tribunal, hemos podido comprobar la existencia de 34 visitas en el ámbito de los cuatro tribunales de distrito (Lisboa, Coímbra, Evora y Goa)[75]. Estas visitas se concentran entre 1542 y 1637 (fecha, esta final, que sugiere una coincidencia cronológica significativa con el caso español), siendo la única visita realizada fuera de este período, la de Gráo-Pará, en Brasil, efectuada entre 1763 y 1769, que fue una visita excepcional desde todos los puntos de vista. A pesar de su menor intensidad frente al ritmo de las visitas españolas, las portuguesas cubren prácticamente todo el territorio, sobre todo las zonas periféricas de los tribunales de distrito. Cabe preguntarse por la eficacia de un sistema tan pesado y centralizado, pero lo cierto es que hemos podido constatar el uso de las informaciones recogidas durante las

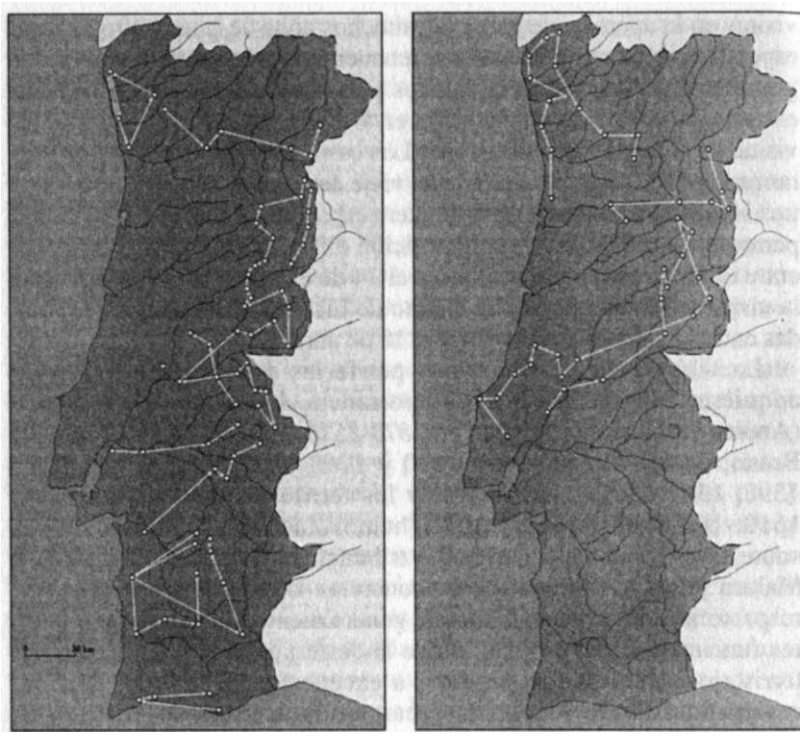
[74] Antonio Baiao. *A Inquisicáo em Portugal e no Brasil,* citado, suplemento, p. 11.

[75] Para la cronología y los itinerarios de las visitas, *vd.* Francisco Bethencourt, «Inquisicáo e controlo social», en *Historia Crítica,* 14, 1987, pp. 5-18. Cabe añadir a las visitas citadas en este trabajo, las siguientes: de 18 a 30 de mayo de 1542, visita del obispo e inquisidor de Oporto Fr. Baltasar Limpo a Zurara y Vila do Conde (ANTT, Inq. Porto, Liv. 2); entre mayo y agosto de 1585, visita a Faro, Lagos, Portimáo, Loulé y Beja [referida por Joaquim Romero Magalháes, «Em busca dos tempos da Inquisicáo (1573-1615)», citado]; en 1561-1562, visita a las colonias portuguesas del sur de la India por el inquisidor Aleixo Dias Falcáo (ANTT, CGSO, Livro 492, fl. 245v); en 1589, visita a las colonias del norte de la India por el inquisidor Tomás Pinto *(ídem.* Libro 96, doc. 30 y Livro 492, fl. 245v); en 1591, visita a las colonias del sur de la India por el inquisidor Rui Sobrinho *(idem,* Livro 96, doc. 34 y Livro 492, fl. 245v); en 1596 a Ormuz por el inquisidor Antonio de Barros *(idem,* Livro 96, doc. 64, Livro 100, fl. 38r y Livro 492, fl. 245v); en 1610, a la ciudad de Goa por el inquisidor Jorge Ferreira *(idem,* Livro 100, fl. 159r-v); en 1619-1621, de nuevo a las posesiones del norte de la India (Chaul, Bassaim, Tana, Diu y Damáo) por el inquisidor Joáo Femandes de Almeida *(idem,* Livro 492, fl. 245v); en 1636, visita a la ciudad de Goa por el inquisidor Antonio de Faria Machado *(ibidem);* alrededor de 1690, otra visita a las colonias del norte de la India por el inquisidor Manuel Joáo Vieira *(ibidem).*

visitas en la apertura de procesos, muchos años después. Otro aspecto específico del caso portugués se encuentra en la persistencia de los grandes viajes a caballo realizados por los visitadores, práctica que entretanto había sido abandonada en España, donde el tiempo de las visitas se redujo desde 1560-1565. Los casos más significativos de visitas prolongadas son, por un lado, el viaje de Marcos Teixeira a través de tres obispados diferentes en la frontera española, cada uno de los cuales pertenecía a un distrito de la Inquisición diferente (visitó 28 localidades entre el 26 de diciembre de 1578 y el 14 de enero de 1580); y, por otro, la visita de Manuel Pereira al distrito de Lisboa (22 localidades recorridas entre el 1 de enero de 1614 y el 18 de abril de 1619).

La visita inquisitorial en las periferias del imperio portugués adquiere también una cierta importancia. Las islas del Atlántico (Azores y Madeira) se visitan en 1575-1576, 1591-1593 y 1618-1619; Brasil, en 1591-1595, 1618-1620 y 1763-1769; Angola, en 1596-1598, 1561-1562 y 1589-1591; y los territorios de Asia, en 1596, 1610, 1619-1621, 1636 y 1690 (hemos encontrado informaciones sobre otras visitas al distrito del tribunal de Goa, concretamente a Malaca y Macau, pero sin fecha concreta). Debido a la distancia con respecto al Reino, los visitadores, generalmente, no se escogen entre los funcionarios del tribunal al que le corresponde la jurisdicción del territorio sometido a inspección, a excepción del tribunal de Goa, cuyos inquisidores locales se encargan de la visita del distrito. El *Conselho Geral,* con frecuencia, escoge a jóvenes funcionarios que se encuentran en los comienzos de su carrera (por ejemplo, diputados) para que realicen la visita a estos distritos, especialmente en el caso de los territorios más lejanos. En general, estos funcionarios consiguen ser promovidos después de la visita y algunos, como Antonio Dias Cardoso, Sebastiáo Matos Noronha, Francisco Cardoso do Tomeio o Fr. Antonio de Sousa, consiguen incluso ascender al *Conselho Geral* después de algunos años en el ejercicio de otros cargos.

El contenido de las visitas inquisitoriales requiere aún de estudios en profundidad. El problema consiste en saber en qué medida el cuadro de delitos presentados en los edictos de fe encuentra el eco correspondiente en las confesiones y en las denuncias o, si quisiésemos llevar más lejos este problema, cuál es la relación entre los delitos denunciados y los delitos sometidos verdaderamente a investigación judicial por parte de la Inquisición. Los estudios de que disponemos son aún insuficientes a la hora de responder a esta pregunta. En el caso de España, apenas encontramos indicios de una orientación coyunfural de las visitas en las regiones periféricas o estratégicas de los distritos, es decir, en las regiones pobladas por moriscos o judeoconversos, las regiones fronterizas o las regiones costeras, «regiones de riesgo» dada la presencia de extranjeros. En el caso portugués, dis-



Mapas de los itinerarios de las visitas inquisitoriales realizadas en el Portugal continental en los siglos xvi y xvn respectivamente. Se puede observar cómo se cubrió una buena parte del territorio, sobre todo de las zonas periféricas, si bien la regularidad y la intensidad de las visitas de los distritos fuese mucho menor que la práctica seguida en los tribunales españoles.

ponemos ya de algunos estudios de las actas de las visitas, si bien los resultados son todavía insuficientes[76]. La diferencia entre el número de denuncias recogidas y el número de procesos instaurados es enorme, como en el caso de Santarém, en 1624-1625, donde, de 182 denunciados, tan sólo 24 fueron juzgados (lo que nos permite ver cómo la Inquisición contaba con otros medios de presión a la hora de

[76] **Maria Paula Margal Lourenco, «Para o estudo da actividade inquisitorial no Alto Alentejo: a visita da Inquisijáo de Lisboa ao bispado de Portalegre em 1578-1579», *A Cidade. Revista cultural de Portalegre,* 3, 1989, pp. 109-138; *id., Livro das visitas do Priorado do Crato, 1587-1588* (ejemplar mecanografiado); *id.,* «Urna visita da Inquisic.ao de Lisboa: Santarém, 1624-1625», en Maria Helena Carvalho dos Santos (ed.), *op. cit.,* vol. I, pp. 277-289; Fernanda Olival, «A Inquisicao e a Madeira: a visita de 1618», en *Coloquio Internacional de Historia da Madeira,* vol. II, Funchal, Govemo Regional da Madeira, 1990, pp. 764-815.**

generar autocontrol en materias de opinión religiosa). Con todo, las variaciones entre la tipología de los delitos denunciados o confesados durante la visita y la tipología de los delitos objeto de ser procesados están aún por ser comprobados. En la misma visita de Santarém, la mayor parte de las denuncias son contra conversos judaizantes (82%), mientras que en la visita al obispado de Portalegre en 1578-1579, este porcentaje desciende al 62%; en la visita a las islas Azores en 1575 era de un 53%, en la realizada al Priorato de Crato en 1587 era del 10% (en este caso se trata apenas de confesiones), siendo el porcentaje de judeoconversos muy bajo en las denuncias de la visita a Madeira en 1618. Una primera aproximación a otras actas de visitas permite formular la hipótesis de que se produjeron variaciones en la tipología de los delitos denunciados en función del tiempo y del espacio. Así, las primeras visitas registrarían un porcentaje aplastante de denuncias contra los judeoconversos, que se reduce en las visitas posteriores; y las visitas urbanas habrían dado lugar a más denuncias contra los judaizantes que en las visitas rurales, en las que se suscitan mayor número de denuncias relativas a proposiciones heréticas, blasfemias y supersticiones. Se trata tan sólo de una hipótesis que necesita ser comprobada. La situación en las periferias del imperio, además, parece ser bastante diferente, pues el delito de judaismo monopoliza siempre las visitas a Angola en 1596-1598 y a Brasil en 1591-1595 y en 1618-1620[77].

Los diferentes tipos de visitas inquisitoriales y sus diversos usos en función de objetivos y de contextos específicos no nos pueden hacer olvidar las funciones de representación desempeñadas por esta práctica de la Inquisición. Durante el período de establecimiento de los tribunales, las visitas funcionan como instrumento de acumulación rápida de un capital de informaciones que permite desencadenar las primeras persecuciones, si bien funcionan al mismo tiempo como presentación del tribunal, como expresión simbólica de un nuevo poder. La reproducción de esta práctica entre 1530 y 1630 contribuyó a enraizar el sistema central de valores por medio de la difusión de un

[77] **ANTT, CGSO, Livros 777-782 (Brasil, 1591-1595): confesiones y denuncias publicadas por Capristano de Abreu y Rodolfo García, *Primeira visita do Santo Oficio as partes do Brasil,* Sao Paulo, Paulo Prado, 1922-1929; ANTT, CGSO, Livro 776 (Angola, 1596-1598): único caso en el que la visita de distrito se encargó a un jesuíta que no pertenecía al tribunal; ANTT, CGSO, Livros 783-784 (Brasil, 1618-1619): confesiones y denuncias publicadas por Rodolfo García, «Livro das denunciac,óes que se fizeráo na visitagáo do Santo Officio á cidade do Salvador da Bahía de Todos os Santos do Estado do Brasil no anno de 1618», *Annaes da Biblioteca Nacional do Rio do Janeiro,* 49, 1927, pp. 75-198, y por Eduardo de Oliveira Franca y Sónia Siqueira, «Segunda visita^áo do Santo Oficio ás partes do Brasil pelo inquisidor e visitador Marcos Teixeira. Livro das confissóes e retificac.óes da Bahia, 1618-1620», *Anais do Museu Paulista,* XVII, 1963.**

cuadro simplificado de creencias desviadas y por medio del castigo ejemplar de los transgresores, pero contribuyó también a que el tribunal participase en las relaciones de poder a nivel local. Las ceremonias establecidas a lo largo del tiempo desempeñan un papel concreto y no sorprende el hecho de que las encontremos intactas después de un largo período en el que no se hizo uso de las mismas. Así sucede en la última visita inquisitorial a Brasil en 1763-1769, después de 126 años de interrupción de esta práctica en todo el imperio portugués. La delegación de poderes firmada por el *Conselho Geral* reproduce, a grandes rasgos, las comisiones del siglo xvi; el ritual de reconocimiento de esta delegación de poderes es el mismo (el obispo y el juez, cada uno por su lado, besan el documento y se lo colocan sobre la cabeza); y la ceremonia de publicación del edicto de fe renueva los actos ya conocidos (procesión hasta la catedral en la que el visitador es acompañado por religiosos, autoridades civiles y militares; misa solemne cantada asistida por el visitador en una silla situada en la capilla mayor, del lado de la Epístola, pues el obispo estaba presente; sermón de fe; publicación del edicto, del documento real y de la constitución de Pío V contra los ofensores del «Santo Oficio»; y, al final de la misa, juramento de fe prestado por las autoridades y por la población ante el visitador)[78]. Cabría pensar que se trata de un rito anacrónico, sin embargo, guarda todo su sentido en 1763, en el contexto del Brasil colonial.

La caracterización de las visitas de inspección de los tribunales, de las visitas de control de los libros y de las visitas de distrito, recurriendo al método de la «descripción densa»[79], ha permitido comprender la extensión, en el tiempo y en el espacio, de estas prácticas inquisitoriales. Varias son las constataciones que resultan de nuestro análisis: a) la casi ausencia total de estas prácticas en el caso de la Inquisición romana, a excepción de las visitas de control de libros, que contrasta con el desarrollo asombroso de estas prácticas en el ámbito de las Inquisiciones hispanas; b) la concentración de estas visitas, en el mundo ibérico, durante el siglo xvi y la primera mitad del siglo xvii, período al que siguió un declive irreversible; c) este declive no significa necesariamente la desestructuración de la máquina burocrática implantada, ni la pérdida absoluta de eficacia del trabajo de control precedente.

Estas constataciones suscitan el problema de la diversidad de culturas de las organizaciones[80]. En Italia, la fragmentación del poder

[78] ANTT, CGSO, Livro 785, fls. lr-7v.

[79] Clifford Geertz, *The interpretation of cultures,* Nueva York, Basic Books, 1973 [ed. española: *La interpretación de culturas,* Barcelona, Gedisa, 1988].

[80] Herbert Simon, *Administrative behaviour,* Nueva York, MacMillan, 1957 [ed. española: *El comportamiento administrativo,* Madrid, Aguilar, 1971]; Edgar Schein, *Organizational psychology.* Prentice Hall, N. J., Englewood Cliffs, 1965; Michel Crozier y Erhard Friedberg, *L'acteur et le systéme,* Paris, Seuil, 1977.

político y la dependencia romana del tribunal limitaron radicalmente la lógica de desarrollo del aparato inquisitorial, que tuvo que organizar una fuerte red de comisarios a nivel local *(vicari)* frente a la débil red intermediaria de inquisidores. La estabilidad de la organización de base, establecida en un marco de urbanización precoz de la Península Italiana, es otro elemento que justifica la ausencia de visitas de distrito, al mismo tiempo que la debilidad de la estructura intermedia y el constante traslado de inquisidores ayudan a explicar la ausencia de visitas de inspección. Las visitas de control de librerías y bibliotecas, desarrolladas en determinadas condiciones, dependieron siempre de la buena voluntad de los poderes locales, no siendo posible estructurarlas de forma permanente. Por el contrario, la instalación de grandes redes inquisitoriales en el mundo ibérico, apoyadas por los aparatos estatales, creó una dinámica de extensión de competencias y una lógica de estructuración de dominios de intervención sucesivos. Se trata de todo un sistema que desarrolla una práctica de búsqueda de nuevos campos de jurisdicción y que se organiza para conservarlos, justificando así las necesidades burocráticas que se producen. Las visitas desempeñan un papel fundamental en el período de expansión del tribunal. Las visitas de inspección garantizan el control de la red de agentes, imponiendo límites disciplinarios; las visitas a librerías, bibliotecas y navios ocupan (y legitiman) las estructuras no remuneradas de censores, comisarios y familiares, situándose en un dominio vital para la reproducción del sistema central de valores[81]; las visitas de distrito permiten la difusión de dicho sistema en las periferias, a la vez que permiten enraizar la imagen del tribunal. El declive de estas prácticas a mediados del siglo xvii no acaba con el autocontrol generado a lo largo de siglo y medio y, al mismo tiempo, la manutención de una buena parte de las estructuras creadas, aunque sin eficacia aparente, pone de manifiesto la necesidad de superar una perspectiva meramente «utilitarista» y «funcional» de las organizaciones que analizamos.

[81] **Sobre esta noción, *vd.* Edward Shils, *Center and periphery. Essays in macrosociology,* Chicago, The University of Chicago Press, 1975.**

EL AUTO DE FE

«Después del terremoto que destruyó tres cuartas partes de Lisboa, los sabios del País no encontraron medio más eficaz de prevenir la ruina total que dar al pueblo un auto de fe. La Universidad de Coímbra decidió que el espectáculo de algunas personas quemadas a fuego lento en una gran ceremonia era un secreto infalible para impedir que la tierra temblase.

Por consiguiente, detuvieron a un vizcaíno acusado de haber desposado a su comadre y a dos portugueses que habían separado la grasa del pollo antes de comérselo. Después de cenar, vinieron a prender al Dr. Pangloss y a su discípulo Cándido, al uno por haber hablado y al otro por haber escuchado con aire de aprobación. Ambos fueron llevados por separado a aposentos de extrema frescura, en los cuales nunca se era molestado por el sol. Ocho días después, ambos fueron vestidos con un sambenito y sus cabezas adornadas con corozas de papel. La coroza y el sambenito de Cándido tenían pintados llamas invertidas y diablos que no tema ni colas ni garras; por el contrario, los diablos de Pangloss tenían colas y garras y las llamas estaban derechas. Nos llevaron en procesión vestidos de esta manera y nos hicieron oír un sermón patético, al que siguió una hermosa música. Cándido fue azotado con golpes cadenciosos, mientras se cantaba; el vizcaíno y los dos portugueses que no querían comer grasa fueron quemados, mientras Pangloss, contrariamente a los usos de la ceremonia, fue ahorcado. Ese mismo día la tierra tembló de nuevo con una fuerza pavorosa.»[1]

El auto de fe visto como un sacrificio decidido por los sabios de la universidad para apaciguar la cólera divina. Se trata de una expresión literaria, tal vez la más difundida en los últimos dos siglos, del más

[1] **Voltaire, *Candide ou l'optimisme* (edición crítica de Christopher Thacker), Ginebra, Droz, 1968, p. 121.**

importante de los ritos de las Inquisiciones hispánicas, en la que se condensa la imagen de la Ilustración acerca del tribunal inquisitorial. Esta construcción es reflejo del desarrollo que experimentó la literatura polémica contra el «Santo Oficio» en Inglaterra, los Países Bajos y Francia desde la segunda mitad del siglo XVIII *(vd.* cap. «Las representaciones»), que traspasa las regiones protestantes y las comunidades hebreas, naturalmente solidarias con los perseguidos por los tribunales inquisitoriales, para llegar a un amplio público católico, cada vez más sensible al problema de la tolerancia religiosa. Una ruptura, por tanto, del círculo vicioso perseguidor/perseguido al que se circunscribía la polémica del siglo XVI en relación con las prácticas inquisitoriales, que sitúa el debate en el plano general de una opinión pública en proceso de formación.

Ciertamente, el texto de Voltaire contiene elementos conocidos del rito —la coroza y el sambenito de los condenados, la procesión, el sermón y la ejecución—, que hacen verosímil la narración de la ceremonia inquisitorial (en la que se involucra la universidad, de la que salieron los inquisidores, calificadores y revisores de libros), utilizada de una forma inteligente con el objeto de polemizar. Es necesario, sin embargo, que abordemos otra vertiente del problema, pues si la referencia jocosa al auto de fe como expresión más visible de la superstición y de la intolerancia religiosa ocupa un lugar especial en la economía narrativa de *Cándido,* su utilización instrumental se va a prolongar hasta principios de nuestro siglo, ya que la visión de la Inquisición constituye uno de los principales temas del problema religioso que divide al campo de opinión. Lo más sorprendente de este debate, en el que la (re)construcción de la memoria suscita cientos de pequeños y grandes estudios, es el papel desempeñado por el auto de fe. Exigencia de una sociedad sedienta de representaciones fuertes, donde la palabra no es suficiente, el auto de fe suministra hoy, paradójicamente, al igual que en el pasado, el soporte visual de la argumentación victoriosa. Elemento central del juicio contemporáneo sobre el tribunal (y sobre una política religiosa secular), el auto de fe mantiene todo su atractivo, sobre todo porque constituía el elemento central de la representación del «Santo Oficio» en el mundo ibérico en su época de más intensa actividad. Con todo, al referirnos a la ceremonia que se convirtió en el símbolo de la intolerancia, utilizado en todos los discursos literarios y políticos, raramente se supera un nivel descriptivo estereotipado, centrado en la quema de los condenados. Un dato aún más interesante es que hay muy pocos estudios científicos sobre el propio rito[2], sobre su lugar en la sociedad de la época y su significado más profundo como conjunto de representa-

[2] *Vd.* **Henry Charles Lea, *A History of the Inquisition of Spain,* vol. III, Nueva York, MacMillan, 1906, pp. 206-229 [ed. española: *Historia de la Inquisición españo-***

la!

ciones. De ahí la necesidad de que retomemos aquí el problema desde una perspectiva comparativa.

LA SECUENCIA DE LOS ACTOS

Como sucede en todos los ritos, el sentido del auto de fe lo da la secuencia de actos que lo componen[3]. Los lugares, las posturas, los gestos y las palabras se fijan previamente en toda su complejidad. Por eso mismo, el auto de fe presenta momentos de mayor intensidad —durante la preparación, la puesta en escena, el acto y la recepción— que conviene observar detalladamente, tratando de analizar al mismo tiempo los matices introducidos por la distancia geográfica y por la evolución temporal.

La publicación

La realización del auto de fe —rito específico de presentación pública de los condenados por las Inquisiciones hispánicas— debe ser propuesta por el tribunal de distrito al Consejo de la Inquisición. Teóricamente, la primera instancia hace la propuesta en el momento en el que la mayoría de los procesos se encuentran en fase de ser pronunciada sentencia. A continuación, el Consejo debe analizar la petición en función de los datos enviados por el tribunal de distrito, en concreto los resúmenes de los procesos, autorizando la celebración de la ceremonia. En la práctica, el tribunal de distrito concluía a prisa decenas de procesos y atrasaba la conclusión de otros con el propósito de reunir al mayor número posible de penitentes —forma de que fuese más brillante la fiesta principal de la institución—, mientras el Consejo aprovechaba la ocasión para controlar la actividad de los tribunales de distrito. Poco a poco el auto de fe se impuso como un rito clave, en torno al cual se organizaba todo el trabajo del tribunal[4].

El papel creciente de la ceremonia en la actividad global de las Inquisiciones hispánicas se hace visible en la propia evolución desde for-

la, Madrid, F.U.E., 1983]; Antonio Domínguez Ortiz, *Autos de la Inquisición de Sevilla (siglo xvii),* Sevilla, Servicio de Publicaciones del Ayuntamiento, 1981; María Victoria González de Caldas, «Nuevas imágenes del Santo Oficio en Sevilla: el Auto de Fe», en Ángel Alcalá (ed.), *Inquisición española y mentalidad inquisitorial,* Barcelona, Ariel, 1984, pp. 237-265; Francisco Bethencourt, «The Auto-da-Fé: Ritual and Imagery», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes,* 55, 1992, pp. 155-168; Consuelo Maqueda Abreu, *El Auto de Fe,* Madrid, Istmo, 1992.

[3] *Vd.* Arnold Van Gennep, *Les rites de passage* (1* ed. 1909), reimp., París, Picard, 1981, pp. 1, 13-14 y 275 [ed. española, *Los ritos de paso,* Madrid, Taurus, 1986].

[4] El procedimiento de control se establece en varios reglamentos e instrucciones, como, por ejemplo, en el reglamento del *Conselho Geral* publicado por Antonio Baiao, *A Inquisicáo em Portugal e no Brasil,* Lisboa, Arquivo Histórico Português,

mas elementales de presentación pública de los condenados hacia formas complejas de exaltación del tribunal ante las autoridades civiles y eclesiásticas que dan legitimidad al espectáculo de abjuración de los penitentes y de relajación de los herejes excomulgados a la justicia civil. El rito, de hecho, era bastante simple al inicio, centrado en buena medida en el espectáculo de la ejecución, pero después de los primeros años de represión masiva en España, donde el auto de fe se hacía allí donde hubiese condenados que entregar a la justicia secular, se aprecia una tendencia a concentrar la realización del rito en las sedes de los tribunales de distrito[5], se regula su ritmo de celebración (que se hace más o menos anual) y se distinguen las partes centrales del rito, cuya secuencia se ordena en toda su complejidad. Dentro del marco de esta «ingeniería simbólica» del auto de fe, la publicación, es decir, el anuncio público de la realización de la ceremonia[6], adquiere un papel cada vez más importante, pues es el momento principal de movilización de la población, de renovación de los lazos con los funcionarios y los familiares periféricos, y de renovación de la solidaridad y del apoyo de los diferentes órganos de poder.

El edicto de anuncio del auto de fe debía publicarse, al menos, ocho días antes de la realización de la ceremonia. En el caso portugués, el edicto lo distribuían los familiares entre el clero parroquial de la ciudad, que debía leerlo durante la misa del domingo inmediatamente anterior al acto, exhortando a los fieles a que estuviesen presentes. El edicto se debía exponer además en los lugares habituales[7]. En Lisboa, en el mismo día de la publicación, el rey debía ser informado personalmente por el inquisidor más antiguo de la realización del auto y debía ser invitado a asistir al mismo. Al obispo, al cabildo de la catedral y a los prelados de las órdenes religiosas se les invitaba al día siguiente por medio de un notario, un procurador y un familiar, respectivamente; mientras que el regidor de la justicia civil era advertido por el alguacil de la Inquisición tan sólo el viernes. Durante la semana

1921, suplemento, pp. 9-14 (este problema se regula en el capítulo 18). La función central del auto de fe en la actividad inquisitorial se puede apreciar claramente en la lectura de la correspondencia entre los tribunales de distrito y el Consejo (después de cada ceremonia, el tribunal respectivo debía elaborar un informe). Las memorias de Charles Dellon, *Relation de l'Inquisition de Goa,* 2* ed., París, Daniel Horthemals, 1688, confirman esta percepción, pues el autor se queja de haber estado preso dos años más de lo necesario debido a la maldad del comisario de Damán, que retrasaba su traslado a Goa, haciéndole «saltar» el auto de fe bianual (pp. 310-311).

[5] **Henry Charles Lea, *op. cit.***

[6] **Es necesario encuadrar la publicación del auto de fe en el contexto de las ceremonias de información, como las estudiadas para Francia por Michèle Fogel, *Les cérémonies de l'information dans la France du xvie au xvme siècle,* París, Fayard, 1989.**

[7] ***Regimentó do Santo Offwio da Inquisiçâo dos Reinos de Portugal,* Lisboa, 1640, título XXII.**

que antecedía al auto era necesario movilizar tanto a los familiares elegidos para acompañar la procesión de los sentenciados, como a los religiosos encargados de asistir a los condenados[8].

En el caso español, encontramos plazos de anuncio semejantes durante la primera mitad del siglo xvi, si bien después se prolongan a quince días o, incluso, un mes, y, al mismo tiempo, la ceremonia de información se hace cada vez más compleja, con la introducción de una faceta pública que adquiere rápidamente gran importancia. En 1563, durante la preparación del auto de fe en Valladolid, el bando de anuncio lo hace público el pregonero acompañado del alguacil y de uno de los notarios del secreto del tribunal[9]. En 1590, en Córdoba, el bando lo publica el alguacil de la Inquisición acompañado por doce familiares a caballo que recorrían las calles de la ciudad diez días antes de la ceremonia prevista[10]. El auto de fe de Madrid en 1632, que se vio honrado con la presencia del rey, tuvo una preparación aún más solemne. Catorce días antes de la fecha prevista, un escuadrón de caballería compuesto por 95 familiares de la Inquisición, entre los que se encontraban secretarios del rey y regidores de la ciudad, dos de los cuales portaban las varas de la justicia y el estandarte del tribunal, publicaron el bando al son de timbales y trompetas". En Córdoba, en 1655, el escuadrón de caballería de los familiares de la Inquisición, compuesto por nobles y caballeros de la ciudad, publicó el bando un mes antes de la realización del auto, acompañado por una compañía de soldados[12]. En México, en 1649, toda la nobleza y los caballeros de la ciudad fueron invitados a asistir al pregón, publicado exactamente con un mes de anterioridad[13]. El auto de fe de 1680 en Madrid, presenciado por el rey, que acababa de casarse, tuvo una preparación aún más solemne, pues el bando fue publicado por un escuadrón de caballería compuesto por 150 familiares de la Inquisición en vestuario de gala, ornamentados con sus joyas honoríficas[14] y precedidos por los estandartes de la cofradía de San Pedro Mártir.

[8] *Ibidem.*

[9] AHN, Inq., Libro 1254, fl. 203r.

[10] AHN, Inq., Libro 1254, fl. 306v.

[11] Juan Gómez de Mora, *Auto de la Fe celebrado en Madrid este año de MDCXXXII,* Madrid, Francisco Martínez, 1632, fl. Ir. En otra relación atribuida a Gaspar Isidro de Arguello, *Relación del Auto de Fe que celebró la Inquisición del Reyno de Toledo en la Placa Mayor desta corte en quatro de Iulio de mil y seiscientos y treinta y dos,* [Madrid, 1632], fl. 2r, se habla de 170 familiares.

[12] Nicolás Martínez, *Auto general de ¡afee...,* Córdoba, Salvador de Cea Tesa, 1655, fl. Ar-v.

[13] Mathias de Bocanegra, *Auto general de lajee...,* México, Antonio Calderín, s.f. [1649], fls. 6ryss.

[14] Las joyas de los familiares de la Inquisición han sido estudiadas por Priscilla E. Muller, *Jewels in Spain, 1500-1800,* Nueva York, Hispanic Society of America, 1972, pp. 115-117.

El itinerario de esta última ceremonia de anuncio pone claramente de manifiesto el deseo de cubrir los principales barrios y vías de comunicación del espacio urbano y, al mismo tiempo, permite apreciar cómo las pausas para la proclamación daban preferencia a los palacios y los lugares de mayor prestigio. El escuadrón se reunió ante el palacio de la Inquisición, donde hizo la proclamación del primer pregón; a continuación, recorrió la Plazuela de D.ª María de Aragón, Plazuela de la Encarnación, Calle del Tesoro, Plazuela del Palacio (segundo pregón); Plazuela de Santa María, Palacio de la Reina Madre (tercer pregón); Calle de Santa María, Plazuela de la Villa, Puerta de Guadalajara (cuarto pregón); Calle Mayor, Puerta del Sol (quinto pregón); Carrera de San Jerónimo, Cuatro Calles, Calle del Príncipe, Calle del Prado, Calle de León, Plazuela de Antón Martín (sexto pregón); Calle de Atocha, Plazuela de Santa Cruz, Plaza Mayor (séptimo pregón); Calle de la Amargura, Calle de los Bordadores, Iglesia de San Ginés, Plazuela de las Descalzas Reales, Plazuela de Santo Domingo (octavo pregón); Calle de San Bernardo, Convento del Rosario, Casas del Almirante de Castilla, Tribunal de Corte y Casas del Inquisidor General (donde se colocaron los estandartes)[15].

La ceremonia del anuncio público del auto de fe experimentó, por consiguiente, un desarrollo enorme, ligado a las circunstancias del momento y del lugar. En este proceso, la proximidad del poder central, sobre todo la participación del rey en el rito, trajo consigo nuevas exigencias ceremoniales que se reflejaron en las propias formas de publicación. En los tribunales periféricos, los contornos de la ceremonia de información dependen asimismo de los poderes presentes en dicho ámbito. En el reino de Sicilia, por ejemplo, donde el tribunal de la Inquisición tuvo problemas serios de implantación y de afirmación frente al poder de los señores y del virrey, el edicto de anuncio del auto de fe lo publicaban las autoridades civiles sin la participación de oficiales ni de familiares del tribunal. Así, en el caso del auto celebrado en Palermo en 1658, el bando lo hizo público dos semanas antes el «publico banditore, con dodici trombettieri e tamburieri vestiti di rosso, e con publiche divise»[16]. Aunque el auto de fe de 1724 en Palermo sea excepcional desde todos los puntos de vista (Sicilia estaba bajo dominio austriaco, el último de los autos se había celebrado hacía más de cincuenta años y los autos públicos en espacios abiertos ya habían desaparecido en España), el anuncio de la ceremonia se hace con un mes de anticipación por el pregonero de la ciudad (el

[15] **Joseph del Olmo, *Relacion historica del Auto General de fe que se celebro en Madrid este ano de 1680,* Madrid, Roque Rico de Miranda, 1680, pp. 23 y ss.**

[16] **Girolamo Matranga, *Racconto dell'atto publico di fede celebrato in Palermo a diecisette di marzo dell 'anno che ancor dura,* Palermo, Nicolò Bua, 1658, p. 1.**

banditore) acompañado por los *contestabili* del Senado, vestidos con gran pompa y presentados al son de trompetas, pífanos, tambores y tímbalos (no hay referencia a la presencia de miembros de la Inquisición). El edicto, leído y colocado en los muros de las principales plazas de la ciudad, en las que habitualmente se proclamaban los bandos (aunque el itinerario se iniciase ritualmente ante el tribunal de la Inquisición), anunciaba la fecha y el lugar del auto de fe y exhortaba a la población a que compareciese bajo promesa de indulgencia papal[17]. En México, el tribunal controla la ceremonia de anuncio público, movilizando a un escuadrón de familiares en el que se encuentran nobles y altos oficiales de la administración de la Corona. Por su parte, el virrey publica un bando, como en 1659, en el que ordena a oficiales y caballeros (en concreto, a todos los caballeros de las órdenes militares) que comparezcan en el auto de fe[18].

El período de dos semanas a un mes que transcurre entre la ceremonia de anuncio y la realización del auto de fe no se dedica exclusivamente a la construcción del tablado, sino que, durante el mismo, se moviliza a la red de familiares y comisarios de la Inquisición en función de las necesidades ceremoniales. Así, cuando se trata de una ceremonia de rutina o de un tribunal periférico, alejado de las estructuras más representativas de la administración del imperio, la red de familiares de la ciudad y sus alrededores puede bastar para garantizar la dignidad de la función. Cuando el tribunal prepara una ceremonia de gran impacto, con la presencia del rey o del virrey, se moviliza a toda la red de familiares y comisarios del distrito (como fue el caso de Palermo, donde la movilización afectó a todos los familiares de Sicilia). En ocasiones, se producen situaciones en las que se convoca a los familiares de los distritos vecinos. Esta movilización, sin embargo, supera la red de la burocracia inquisitorial, pues cuando se trata de una gran ceremonia y faltan los actores principales —los condenados—, el Consejo ordena a los tribunales vecinos que transfieran un cierto número de presos cuyos procesos estén concluidos con el objeto de dar mayor solemnidad al espectáculo.

La etiqueta de las invitaciones nos proporciona algunos datos sobre la imagen que la Inquisición daba de sí misma y de su posición frente a los otros poderes (al menos, la posición posible en el momento de celebrar su rito más importante). La audiencia solicitada al rey antes del comienzo de la ceremonia de publicación es seguramente un gesto de delicadeza que simboliza el reconocimiento de la preeminen-

[17] **Antonino Mongitore, *L'atto publico di fede solennemente celebbrato nella cita di Palermo à 6 Aprile 1724 dal tribunal del S. Uffizio di Sicilia* Palermo, Agostino e Antonino Epiro, 1724, pp. 4-5.**

[18] **Rodrigo Ruiz de Cepeda Martínez, *Auto general de lafee* México, Viuda de Bernardo Calderón, s.f. [1659], fi. 6r y ss.**

cia de la Corona por parte de la Inquisición, ya que ésta gozaba del derecho de publicar dichos anuncios. La invitación que se hacía al rey para que asistiese al auto de fe significaba al mismo tiempo el homenaje de subordinación jerárquica de la institución y la necesidad de la presencia real en el espectáculo como soporte visible de las acciones del tribunal. Con todo, los reyes administran cuidadosamente su asistencia al rito mayor de la Inquisición, que generalmente es de una vez por reinado o, en ocasiones, de más, cuando su presencia se impone por circunstancias excepcionales. En 1528, Carlos V asiste al auto de Valencia, organizado a su paso por la ciudad; en 1559, la princesa regente D.ª Juana y el príncipe D. Carlos asisten al auto de Valladolid, en el que fueron ejecutados varios nobles y clérigos acusados de luteranismo; en 1560, Felipe II participa en el auto de Toledo, organizado en el marco de la celebración de su matrimonio con Isabel de Valois; en 1564, acepta asistir al auto de Barcelona, en ocasión de la celebración de las Cortes; y en 1582, tras la anexión de la Corona portuguesa (dos años antes), acepta participar en un auto en su honor organizado por el tribunal de Lisboa. Por otro lado, en 1600, en el marco de las celebraciones del comienzo del reinado de Felipe III, el tribunal de Toledo consigue que el rey esté presente en el auto de fe; y, cuando visitó Portugal en 1619, Felipe III acepta incluir en su programa la asistencia a un auto de fe organizado por el tribunal de Evora. En 1632, en Madrid, Felipe IV asiste a un auto dentro del marco de las celebraciones por el restablecimiento de su mujer, Isabel de Borbón; asimismo, en 1680, en ocasión del matrimonio de Carlos II con María Luisa de Orleans, la familia real acepta asistir a un auto de fe en Madrid. Por su parte, Felipe V, que había rechazado asistir a un auto en el momento de su aclamación, acepta finalmente una invitación en 1720[19]. Cabe añadir que la presencia de los virreyes en los autos de fe de los tribunales periféricos era bastante más frecuente, impuesta por el rey, justamente para compensar los conflictos de jurisdicción o de etiqueta que se acumulaban a lo largo del tiempo. La posición de los reyes portugueses era semejante a la de los reyes españoles, si bien se aprecia una «anomalía» durante la primera mitad del siglo xvm —reinado de Juan V (1706-1750)—, época en la que la presencia de la familia real en los autos de fe, en vez de atenuarse, como sucede en España, aumenta de forma sorprendente. Hemos podido constatar dicha presencia en los autos realizados en Lisboa en 1716, 1725, 1728, 1729, 1731, 1746 y 1748[20]. La invitación al obispo, al cabildo y

[19] Henry Charles Lea, *op. cit.,* vol. III, pp. 227-229.

[20] Antonio Joaquim Moreira, *Historia dos principáis actos e procedimentos da Inquisigáo em Portugal* (1845), reimp., Lisboa, Imprensa Nacional, 1980, pp. 145-279.

las autoridades civiles, con anterioridad o al mismo tiempo que se publicaba el auto, seguía una jerarquía establecida en función de los agentes de la Inquisición encargados de ello, cuyo *status* era sucesivamente menor. La invitación al obispo es resultado de la mera cortesía, pues raramente los dignatarios de la Iglesia aceptaron participar en una ceremonia que les atribuía lugares inferiores con respecto a los inquisidores (generalmente rechazaban la invitación gentilmente, poniendo como pretexto una visita a la diócesis). Incluso los cabildos de las catedrales tuvieron que ser «convencidos» de respetar la etiqueta establecida por los inquisidores bajo la amenaza de censuras, mientras que las autoridades civiles sólo aceptaban las reglas del juego por orden expresa del rey[21].

Las semanas que preceden a la realización del auto constituyen, por consiguiente, un período de intensificación de la actividad del tribunal, que corona así toda la obra de control religioso y moral de la población y del clero realizada a lo largo de un año. Durante este período, los tribunales de distrito deben presentar su «informe de actividad» al Consejo y, después de su respectiva aprobación, a la población y a las autoridades. Para que todo esté en regla, los procesos deben de concluirse (en ocasiones algunos días antes del auto de fe) y los presuntos herejes advertidos quince días antes del acto (los relajados, tres) para que puedan arrepentirse o resolver sus problemas temporales antes de la ejecución. Las listas de penitentes y condenados se elaboran y se copian (en las décadas de 1610-1620 y 1620-1630 se imprimen, práctica abandonada en 1628 por orden del Consejo de la Suprema, que se retoma de forma regular tan sólo a comienzos del siglo xviii)[22], con el objeto de distribuirlas el día de la ceremonia. Durante la última semana, se preparan los hábitos de penitentes y se llama a un pintor la víspera para que dibuje los rostros de los relajados sobre los respectivos hábitos[23]. La publicación del auto, que abre el período oficial de preparación de la ceremonia, se efectúa según rituales bien precisos, que proyectan ya una cierta imagen del sistema

[21] **AHN, Inq., Libro 1276, fl. 54r, 169r, 175r y 179r. Las cartas acordadas y las cédulas reales, de hecho, se entrecruzan a este respecto, es decir, existen cartas reales que obligan a los cabildos a respetar el orden establecido por los inquisidores y hay asimismo cartas de la Suprema que amenazan a corregidores y regentes con censuras y multas si no aceptan participar en las ceremonias en los lugares que se les asignan.**

[22] **AHN, Inq., Libro 1233, fl. 257r (referencia a la carta acordada del 8 de enero de 1628 en la que se prohibía la impresión de las listas de autos de fe).**

[23] **Todos estos procedimientos se fijaron en las instrucciones internas publicadas, en el caso español, por Miguel Jiménez Monteserín, *Introducción a la Inquisición Española. Documentos básicos para el estudio del Santo Oficio,* Madrid, Editora Nacional, 1980, pp. 82-240. Para el caso portugués contamos con el reglamento de 1552 publicado por Antonio Baiáo, *op. cit.,* suplemento, pp. 31-57 y el *Regimentó do Santo Officio da Inquisicáo do Reyno de Portugal,* Lisboa, 1613, fls. 21v-24r.**

institucional y del lugar del tribunal en ese sistema. La obra simbólica que se incorpora a esta ceremonia de información (que se concreta en la selección de los agentes, lugares y medios de comunicación) pone de manifiesto la preocupación por llenar un espacio público, pero, al mismo tiempo, una percepción urbana y polarizada de ese espacio.

La puesta en escena

«Auto de fe» significa literalmente «acto de fe», lo que en la época que nos ocupa quiere decir efecto moral y representación (teatral) de la fe[24]. Esta representación, que se puede situar dentro del conjunto de las manifestaciones del teatro religioso de la Península ibérica —*v.g.* los Autos sacramentales, los autos de la pasión o los cuadros vivos de escenas bíblicas que se incluían en las procesiones del Corpus Christi[25]—, tiene la particularidad de que se produce con acusados verdaderos, que conocen seguramente su papel, pero que no son actores en el sentido literal del término y no hacen ensayos, pues el espectáculo es definitivo y único para ellos. Los únicos «actores»[26] permanentes que participan en los autos de fe son los propios inquisidores, que suman a este papel el de escenógrafos. Se trata, en primer lugar, de una *presentación* pública de la abjuración, de la reconciliación y del castigo, que sigue reglas precisas, producto de un modelo común a las Inquisiciones hispánicas, y con una dimensión teatral evidente, que toma cuerpo en el tablado, en la escenografía y en la distribución de los papeles.

La elección de la fecha y del lugar es un primer elemento decisivo de la puesta en escena del espectáculo. La fecha fijada, de hecho, puede tener una fuerte carga simbólica que refuerza el significado del auto de fe y, de igual manera, el lugar seleccionado puede constituir, por sí mismo, un decorado capaz de expresar la posición institucional de la Inquisición. Pero veamos en primer lugar el uso del tiempo en este rito. Como ya hemos señalado, tras un período de realización de la ceremonia en lugares dispersos varias veces al año, se puede apreciar la tendencia en España, desde finales del siglo XV, a que la ceremonia se lleve a cabo en las sedes de los distritos y a que su ritmo de cele-

[24] **Raphael Bluteau, *Vocabulario Portuguez e Latino,* vol. I, Coimbra, Colegio da Companhia de Jesus, 1712, p. 112.**

[25] **Cf. B.W. Wardropper, *Introducción al teatro religioso del siglo de oro (evolución del auto sacramentai: 1500-1648,* Madrid, 1953; N. D. Shergold y J. E. Varey, *Los autos sacramentales en Madrid en la época de Calderón, 1637-1681,* Madrid, 1961; J. L. Flecniakoska, *La formation de l'auto religieux en Espagne avant Calderón (1150-1635),* Montpellier, 1961.**

[26] **Sobre las nociones de actor y de papel, *vd.* Ralf Dahrendorf, *Homo sociologicus* (traducción del alemán), Madrid, Akal, 1975 y Jean Stoetzel, *La psychologie sociale,* Paris, Flammarion, 1975 [ed. española; *Psicología social,* Alicante, Marfil, 1979].**

bración se regularice haciéndose anual. La Inquisición portuguesa, que aprovecha la experiencia acumulada por el tribunal vecino, no sufre este mismo fenómeno de dispersión inicial, que puede atribuirse a la ausencia de estructuras estables y a la tradición medieval de actividad itinerante de los inquisidores. A pesar de las rupturas producidas por los perdones y las exenciones concedidos por el papa a los conversos portugueses entre 1536 y 1563, este ritmo anual se confirma desde un principio, si bien la celebración de dos autos de fe al año es normal en los períodos de represión más intensa[27].

Al principio, el auto se celebraba durante la semana, sin una sincronía clara con el calendario religioso. Su buscaba el elemento excepcional, no sólo en las características de la ceremonia, sino también en el tiempo de celebración, pues el inquisidor imponía un día festivo con asistencia obligatoria. Posteriormente, con la normalización y el arraigo del rito, se aprecia un esfuerzo por hacer coincidir el día de la ceremonia con un domingo, cuyo carácter excepcional se crea a través de toda una serie de entredichos. Así, los sacerdotes no podían celebrar misas cantadas, los sermones no se permitían y las personas no podían circular con armas ni ir a caballo, poniendo a toda la ciudad bajo el control de la Inquisición con el objeto de organizar el espectáculo de fe[28].

La posición del auto de fe en el marco de la liturgia católica es otro elemento a tener en cuenta a la hora de valorar la importancia de la ceremonia, si bien su contenido extraordinario pudiese ser suficiente para crear un espacio propio. Como se sabe, los momentos más importantes del calendario católico se concentran en el ciclo de la Navidad, que se inicia con el Adviento y termina en la Epifanía, así como en el ciclo de la Pascua, que comienza con la Cuaresma y termina en Pentecostés. Fuera de estos ciclos, tenemos períodos intermedios que pueden durar bastante tiempo (como de Pentecostés al Adviento), pero que no se organizan en torno a una o varias fiestas importantes, ni tienen un estructura cíclica[29]. Sobre la base de una serie de 342 autos de fe portugueses de los tribunales de Lisboa, Evora y Coímbra, organizados en lugares públicos (plazas abiertas o

[27] Los lugares y las fechas de celebración de los autos de fe portugueses se han identificado a partir de Antonio Joaquim Moreira, *op. cit.,* pp. 145-279. La reconstrucción de los días de la semana se hizo con la ayuda de A. Capelli, *Cronología, Cronografía e Calendario Perpetuo,* 5." ed., Milán, Ulrico Hoepli, 1983.

[28] AHN, Inq., Libro 1276, fl. 174v.

[29] Lerosey, *Histoire et symbolisme de la liturgie,* Paris, 1889; Fernand Cabrol y Henri Leclercq (dirs.), *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie,* 15 tomos, París, Letouzey et Ané, 1903-1953; Charles G. Herbermann *et alii, The Catholic Encyclopedia,* 15 vols., Nueva York, Robert Appleton, 1907-1912; James Hastings (ed.), *Dictionary of the Apostolic Church,* 2* ed., 2 vols., Edimburgo, T. & T. Clark, 1926; *New Catholic Encyclopedia,* 15 vols., Nueva York, MacGraw Hill, 1967.

iglesias), la mayor parte de los autos (206) se realizaron entre Pentecostés y el Adviento, seguido del ciclo de la Pascua (99). Los autos celebrados durante el ciclo de la Navidad son poco numerosos (22), así como los del período que sigue a la Epifanía (15). Evidentemente, hay que tener en cuenta la variable climática, pues la gran mayoría de los autos de fe se celebraban durante el verano y la primavera, justamente porque se realizaban al aire libre. Con todo, hay un fuerte porcentaje de autos organizados durante el ciclo de la Pascua, fenómeno significativo, pues es el período de celebración del misterio de Cristo, la fiesta de la Resurrección, que comienza con un tiempo prolongado de preparación del creyente, la Cuaresma, y acaba en los episodios más importantes de la Ascensión de Cristo (que consagra la fe cristiana) y de Pentecostés (que consagra la idea de conversión y trasformación de la pequeña comunidad de discípulos en una iglesia militante de alcance mundial). En función de estas listas, podemos darnos cuenta de que en Portugal hay una estrategia que tiende a no hacer coincidir el auto de fe con una fiesta importante del calendario litúrgico (ni una sola vez se celebró el día de Navidad o de Pascua de Resurrección, seguramente por no desdibujar el significado tradicional de esas fiestas). Da la sensación de que los inquisidores trataron de crear un tiempo propio para los autos, aunque haya indicios de que se aprovecha el ciclo de la Pascua (sobre todo en el siglo xvii), y, en ocasiones, de que se escogen deliberadamente ciertas fechas, como es el caso de los diecisiete autos celebrados en el quinto domingo de la Cuaresma, *Judica me.* La designación de este domingo —el más solemne después de la Semana Santa, durante el cual, en ciertas regiones, se velaban las cruces y las estatuas de las iglesias[30]— deriva de las primeras palabras del salmo correspondiente, muy esclarecedoras en su referencia implícita al auto:

«¡Oh Dios, hazme justicia,
defiéndeme contra esta gente pagana!
Líbrame del mentiroso y del perverso.
¡Tú eres Dios, mi protector! ¿Por qué me rechazas?
¿Por qué he de andar triste y oprimido por el enemigo?»[31]

Para el caso de España no hay una serie parecida de autos de fe fechados, aunque podemos deducir, a partir de los elementos conocidos, que la estrategia seguida era básicamente la misma. El elemento específico es que la referencia a la fecha de fundación de los tribuna-

[30] **Charles G. Herbermann, *op. cit.,* vol. VIII, pp. 553-554.**

[31] **Salmo 43 (42) en *Biblia Sagrada* (edición de Antonio Tavares *et alii),* Lisboa, Difusora Bíblica, 1993, p. 600.**

les periféricos determina, en ciertos casos, la elección de la fecha de realización del auto[32].

El espacio escogido para la celebración de los autos de fe no tiene una relación privilegiada con los lugares sagrados, aunque se encuentran zonas ambiguas entre la plaza abierta y la iglesia, que sirve de decorado de fondo al tablado en el que se desarrolla la ceremonia. Retomando el análisis de la serie de autos portugueses, se puede constatar que un total de 234 espectáculos se realizaron al aire libre y 108 dentro de las iglesias (que se consideraban como lugares públicos, pero que no podían acoger al mismo número de personas que la plaza, lo que los convertía en espacios relativamente reservados). Entre los espacios abiertos seleccionados, encontramos atrios de iglesias, como los de las catedrales, si bien el lugar preferido era la plaza principal de la ciudad, donde el tablado se adosaba a la fachada del palacio municipal o del palacio real, representando simbólicamente la dependencia directa de la Corona y el carácter híbrido del tribunal (entre la Iglesia y el Estado, dirigido por clérigos nombrados por el rey y por un inquisidor general confirmado por el papa). En el caso de Lisboa, el lugar preferido era, evidentemente, el *Terreiro do Pago,* junto al palacio del rey, desde una de cuyas ventanas éste podía asistir a la ceremonia, con su familia. En Coímbra, el lugar preferido era la plaza principal de la ciudad, como en Évora. En España, encontramos normalmente cierta preferencia por la Plaza Mayor de cada ciudad, como en Madrid o Valladolid (en Toledo era la Plaza de Zocodover; en Córdoba, la Plaza de la Corredera y en Sevilla, la Plaza de San Francisco)[33]. Con todo, es necesario que maticemos este modelo introduciendo de nuevo la variable temporal. Todo lo dicho es válido para los siglos xvi y xvii, cuando la Inquisición tenía una posición muy importante en el sistema institucional central y un papel decisivo en la (re)producción del sistema central de valores. Desde mediados del siglo xvn en España y desde la década de 1690-1700 en Portugal, sin embargo, se aprecian cambios en relación con los lugares que se escogen; cambios que se caracterizan por la reducción drástica de la celebración del auto en lugares abiertos y el rápido aumento del número de autos celebrados en las iglesias.

La dignidad del lugar —las fachadas de la Plaza Mayor, las galerías del *Pago da Ribeira* o el pórtico de la catedral— da sentido a la

[32] **Rodrigo Ruíz de Cepeda Martínez, *op. cit.,* fl. 5v [alusión explícita a la fecha de fundación del tribunal de México, el 4 de noviembre de 1571, a la hora de justificar la elección del mismo mes para el auto de 1659, que el autor describe en la obra].**

[33] **Junto a la bibliografía ya referida sobre España, se debe añadir una serie de relaciones de autos de fe que nos ha permitido identificar el lugar y el espacio de celebración: Emil Van der Vekene, *Bibliotheca Historiae Sanctae Inquisitionis,* 2* edición aumentada, 2 vols., Vaduz, Topos Verlag, 1982-1983.**

disposición del tablado[34], soporte físico fundamental del rito, de modo que la organización del espacio exterior a la escena nos permite conocer el significado de la ceremonia. El lugar en el que se desarrolla el auto de fe generalmente se decora como en los días de fiesta, se controla la circulación de personas por medio de guardias del rey y las ventanas son ocupadas por dignatarios de la corte, por los nobles y por los notables de la ciudad. La distribución de los lugares en las ventanas tiene connotaciones sociales demasiado importantes para que se deje al criterio de los propietarios de los inmuebles, ya que expresa una determinada jerarquía de *status,* siendo la propia Inquisición o las autoridades municipales quienes organizan dicha etiqueta. En ocasiones se añaden arquitecturas efímeras alrededor del tablado con el objeto de permitir una mayor visibilidad a los invitados especiales. Es éste el caso de Palermo en 1724, donde se construyeron pequeños balcones en madera elevados sobre los dos lados libres del tablado con el objeto de recibir allí a las princesas de la corte siciliana; es el caso, asimismo, del auto de fe celebrado en Madrid en 1680 en la Plaza Mayor, donde el rey y la reina ocuparon un estrado entre la ventana del palacio y el tablado, en una posición especial que dominaba toda la escena[35].

La orientación del tablado tiene en consideración la disposición del lugar escogido, la jerarquía de los inmuebles y el punto de observación de los espectadores más importantes. En España, existía el hábito de construir un tablado paralelo al palacio de referencia que permitiese la visión global del espectáculo al rey o a las autoridades que se instalaban en las ventanas centrales del piso noble. Esta orientación del tablado en el auto de fe es semejante, por otro lado, a la orientación del palco en el auto sacramental[36], siempre paralelo al palacio frente al cual se situaban los carros con los estrados encima. En Palermo encontramos un modelo mixto en el que el tablado se une transversalmente a la catedral, pero en el que su lado derecho permanece libre, permitiendo al virrey y al arzobispo, instalados en las ventanas del palacio del último, la visión global del espectáculo. En Portugal predomina el modelo en el que el tablado se adosa transversalmente al palacio o a la iglesia escogidos como paño de fondo del

[34] **La importancia de la dignidad del sitio y de la nobleza del marco arquitectónico la ha puesto de relieve André Chastel, «Cortile et théatre», en Jean Jacquot (org.), *Le lieu théatral à la Renaissance,* París, CNRS, 1964, pp. 41-47.**

[35] ***Vd.* la representación iconográfica de estos dos casos: el grabado incluido en la obra de D. Antonino Mungitore, *op. cit. y* el cuadro de Francisco Rizzi conservado en el Museo del Prado.**

[36] ***Vd.* la planta de la época publicada por J. E. Varey, «La mise-en-scène de l'auto sacramental à Madrid au xvie et xvue siècles» en Jean Jacquot, *op. cit.,* pp. 215-225.**

decorado. En el caso de Lisboa, los lugares centrales se superponen, de tal forma que la ventana desde la cual el rey asiste a la ceremonia está por encima del lugar en el que se sienta el inquisidor general[37].

El tablado se construye en madera en el lugar previsto para el acto y se desmantela después del mismo. Como concepción, forma parte del conjunto de artes efímeras que se organizan en las ciudades para las entradas regias o en los matrimonios de los príncipes, artes que se caracterizan por grandes construcciones en madera de arcos triunfales decorados, de palcos y de esculturas gigantes en yeso. La dimensión del tablado en el auto de fe es bastante importante. Su superficie en Lisboa, en 1629, era de 44 m x 15 m; en 1634, de 31 m x 21 m; en 1704, de 33 m x 22 m; en Lima era de 39 m x 11 m en 1639; en Sevilla, en 1648, de 28 m x 18 m; en México, en 1649, de 47 m x 40 m; en Córdoba, en 1655, de 38 m x 30 m; en Granada, en 1672, de 40 m x 33 m; en Madrid, en 1680, de 63 m x 33 m; y en Palermo, en 1724, de 48 m x 27 m[38]. Debemos, con todo, tener en cuenta el volumen del tablado, que se construía de 1,7 m a 4,8 m por encima del suelo y las gradas que se colocaban en ambas extremidades, que alcanzaban una altura considerable, tanto del lado de los inquisidores como en el de los condenados (entre 7 m y 9 m). El tablado, por consiguiente, era una construcción temporal de dimensiones variables, adaptadas a las características de la plaza, con una forma rectangular y una altura respetable.

En este modelo de tablado, perfeccionado a lo largo del siglo xvi, podemos distinguir tres partes funcionales en su composición: la zona de los inquisidores, la zona opuesta, destinada a los condenados, y una zona central en la que se instalaba el altar de abjuración. La zona de los inquisidores era la zona noble del tablado, aspecto que se ponía de relieve por medio de la decoración (el dosel por encima de las

[37] Plantas originales del Mateus de Couto, *Livro das Plantas e Monteas de todas as Fabricas das Inquisicóes deste Reino e da India* (1634), conservadas en ANTT, Casa Forte, parcialmente reproducidas por Julio Castilho, *Lisboa Antiga,* 2.ª ed., vol. X, Lisboa, Cámara Municipal de Lisboa, 1937, pp. 284-292 y por Antonio Baiáo, *A Inquisicáo de Goa. Tentativa de historia de sita origem, estabelecimento, evolucáo e extincáo,* vol. I, Lisboa, Academia das Ciencias, 1949, p. 88.

[38] Planta del tablado construido en Lisboa en 1629, conservada en BNL, Reservados, Colecfao Moreira, cod. 863, fl. 94r; *Relacáo da fábrica do auto da fé que se celebrou na praca do Roció em 19 e 20 de Outubro de 1704,* manuscrito conservado en el mismo códice, fls. 384r-352v. D. Fernando de Montesinos, *Auto de fé celebrado en Lima el 23 de Enero de 1639,* Lima, Pedro de Calderón, 1639, publicado por José Toribio Medina, *Historia del tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Chile,* vol. II, Santiago de Chile, Imprenta Ercilla, 1890, pp. 118-144; *Auto publico de fee, celebrado en la ciudad de Sevilla,* Sevilla, Francisco de Lyra, 1648; Mathias de Bocanegra, *op. cit.;* Rafael García Boix, *op. cit.; Auto general de la fee* Granada, Francisco Sánchez, 1672; Joseph del Olmo, *op. cit.;* D. Antonino Mongitore, *op. cit.*

sillas de los jueces, las alfombras, los tejidos, generalmente satenes, damascos, terciopelos, etc.), por los colores (con un predominio del rojo y del oro) y por los símbolos (la cruz; las imágenes, como, en ocasiones, la del Espíritu Santo en el dosel con el objeto de representar la inspiración divina del tribunal; así como las armas del «Santo Oficio», las del rey y en ocasiones, las del papa). Todo esto contrastaba con la zona infamante de los condenados, decorada en negro con tejidos pobres, en oposición directa con la zona de los inquisidores. Esta organización del tablado a modo de doble anfiteatro lateral, que situaba frente a frente a condenados e inquisidores, tenía como objetivo subrayar el carácter judicial de la ceremonia y el papel de jueces desempeñado por los inquisidores. La distribución de lugares en estas dos estructuras es asimismo representativa del simbolismo que se atribuye a la ceremonia. Así, en el lado noble, los inquisidores se sentaban en la fila más alta, mientras que en el lado infamante, los condenados se sentaban de acuerdo con la jerarquía de sus delitos, de los menos graves, en la zona baja, a los más graves, situados encima. Para un observador exterior, el simbolismo de esta disposición debía resultar evidente: de un lado la justicia, la pureza y la inspiración divina; del otro, la herejía, la impureza y la inspiración diabólica, todo ello, concentrado en los lugares más elevados, donde se establece la oposición entre los inquisidores y los heresiarcas condenados.

Cuando el tablado se adosaba al pórtico de una iglesia o de un palacio, la tribuna de los inquisidores se colocaba en ese lado, considerado como el más digno, pues resultaba ser un fondo prestigioso para toda la ceremonia. Cuando el tablado se construía paralelamente a la fachada del palacio, como en Madrid, el estrado de los inquisidores se colocaba a la derecha de la ventana o del estrado del rey, que se convertía en el punto central hacia el que se dirigían todas las atenciones. Cabe hacer referencia a algunos sutilísmos matices que nos proporcionan algunos datos sobre la imagen que la Inquisición daba de sí misma (y de la manera en la que los otros poderes aceptaban dicha imagen). En Madrid, la orientación del tablado y la posición central atribuida al rey en 1632 y en 1680 son representativas de la *inversión* simbólica de la Corona en esta época y, al mismo tiempo, del *status* de la Inquisición. En Lisboa, por el contrario, nos encontramos con que los niveles de autoridad se superponen, pues el lugar central se define por medio del altar mayor, situado en la parte del palacio (al que está adosado el tablado); a su derecha (del lado del Evangelio) se sienta el inquisidor general y, por encima de éste (ligeramente a la derecha) se encuentra el rey, que asiste a la ceremonia desde su ventana. Desde el punto de vista de la etiqueta, la posición del rey es siempre preponderante, pues ocupa el punto más alto, desde el que se domina toda la escena, si bien su posición relativa frente al inquisidor

confiere un *status* más elevado a este último. En este caso, podemos afirmar que la referencia explícita a la nave de la iglesia por medio de la colocación de un altar al lado de los inquisidores permitió la elevación aparente de su *status.* En Palermo, en 1724, la afirmación de la superioridad de los inquisidores frente al virrey (dentro del marco específico de esta ceremonia, por supuesto) es todavía más clara. El lugar central lo define el estrado de los inquisidores, junto al pórtico meridional de la catedral, el palacio del arzobispo se encuentra a la derecha del tablado y el virrey asiste a la ceremonia desde una celosía, justamente por no invertir la jerarquía de los lugares.

La organización interna del tablado presenta, a su vez, rasgos particulares que están relacionados con el origen del modelo y con su evolución en contextos políticos diferentes. Si analizamos la serie de imágenes sobre los autos de fe, nos encontramos, en la mayor parte de los casos, con visiones sinópticas que yuxtaponen diferentes momentos y espacios en los que se desenvuelve la ceremonia (por ejemplo, los momentos de la llegada al tablado, de la abjuración y de la ejecución de los condenados). Esta visión, evidente en el cuadro de Berruguete o en el grabado alemán que representa el auto de fe de Valladolid en 1559[39], es interesante ya que, a través de la misma, podemos aprehender los momentos principales de la ceremonia. Sin pretender un análisis «realista» de las representaciones, podemos deducir que, al principio, el auto de fe se desarrollaba en dos estrados, uno frente otro, el de los inquisidores y el de los condenados. En el cuadro de Berruguete, los reconciliados acudían a oír la sentencia y a abjurar al palco de los inquisidores (en este caso dominado por la figura de Santo Domingo), mientras que en el grabado alemán, los reconciliados escuchan la lectura de sus sentencias sobre un estrado situado frente al de los inquisidores y es ahí donde abjuran. Los cuadros y los grabados del siglo xvii (así como las plantas de los arquitectos, que se sitúan en un orden diferente de representaciones) nos muestran el tablado compuesto al que nos referíamos atrás, un tablado continuo, pero más complicado, con zonas diferenciadas, en el que se desarrolla y se distingue una tercera zona destinada a la lectura de las sentencias y a la abjuración de los reconciliados. Se trata de una zona central que aumenta la distancia entre el estrado de los inquisidores y el de los condenados y que adquiere un papel cada vez más importante en toda la economía dramática del auto de fe. Dicha zona se hace bien visible en los proyectos de los arquitectos y en el cuadro de Francisco Ricci en el que se representa el auto de fe celebrado en

[39] **Pedro Berruguete, *Auto de Fe presidido por Santo Domingo de Guzmán* (fines del siglo xv), Museo del Prado y grabado alemán del siglo xvi (ca. 1559), «Hispanische Inquisition», Biblioteca Nationale de Paris, coli. Henin, V, i, p. 46, n. 456.**

Madrid en 1680. En la propia concepción del tablado, por consiguiente, se traduce físicamente la imposición de la abjuración como elemento central del rito.

Otro aspecto muy interesante de la organización interna del tablado tiene que ver con el acceso de los invitados al mismo. En las relaciones y referencias portuguesas del siglo xvi no quedan, aparentemente, vestigios de la presencia de invitados en los tablados. El «teatro» se concebía como un espacio reservado del tribunal, con participación casi exclusiva de los jueces, de los condenados y de los acompañantes (los familiares de la Inquisición y los religiosos escogidos para tal fin). La población asistía al auto de pie, alrededor del tablado, mientras que las autoridades invitadas contaban con lugares distribuidos por las ventanas de los palacios, viendo la escena desde el mismo nivel o desde un nivel más elevado. En el siglo xvii, las relaciones de que disponemos señalan el acceso al tablado de autoridades, nobles, religiosos y notables de la ciudad. Si el aislamiento anterior de ese espacio ponía de manifiesto el carácter exclusivo y reservado de tribunal religioso, su ocupación posterior subraya el carácter de tribunal de corte de la Inquisición.

La tradición española era diferente también en este ámbito, pues encontramos bastantes referencias a la presencia de autoridades civiles y eclesiásticas en el estrado de los inquisidores ya en el siglo xvi. Con todo, la disposición de tales invitados en el tablado varía enormemente. En general, la etiqueta en la distribución de los asientos seguía una jerarquía que privilegiaba la derecha del asiento central, así como las filas superiores. Por ejemplo, en Lima, el virrey se simaba a la derecha de los inquisidores, mientras que en Palermo este lugar se reservaba al representante de la justicia secular, pues el virrey, implícitamente, se negaba a ocupar un lugar secundario y veía la escena desde el palacio del arzobispo, desde una celosía. En Cartagena de Indias, una carta acordada de 1610 determinaba que el obispo debía sentarse a la derecha de los inquisidores y el gobernador a la izquierda (ocupando el lugar reservado a los corregidores en los tribunales de la Península). El Presidente de la Real Audiencia de Granada fue obligado por una cédula real de 1595 a aceptar su lugar a la derecha del inquisidor más antiguo. La misma etiqueta se impuso en Sevilla en 1536. En Santiago, en 1577, el Consejo de la Suprema ordenó que el provisor del arzobispo precediese al cabildo de la catedral. Los inquisidores son particularmente minuciosos cuando se trata de afirmar su superioridad, incluso de forma temporal y circunstancial, con respecto a la jerarquía de la Iglesia. Así, los intentos repetidos de los obispos por ocupar el lugar central bajo el dosel o de llevar su faldistorio se bloquean sistemáticamente[40].

[40] **AHN, Inq., Libro 1229, fls. 72v y Libro 1276, fls. 47r, 54r, 67v, 165r, 177r, 275r-276r y 278r.**

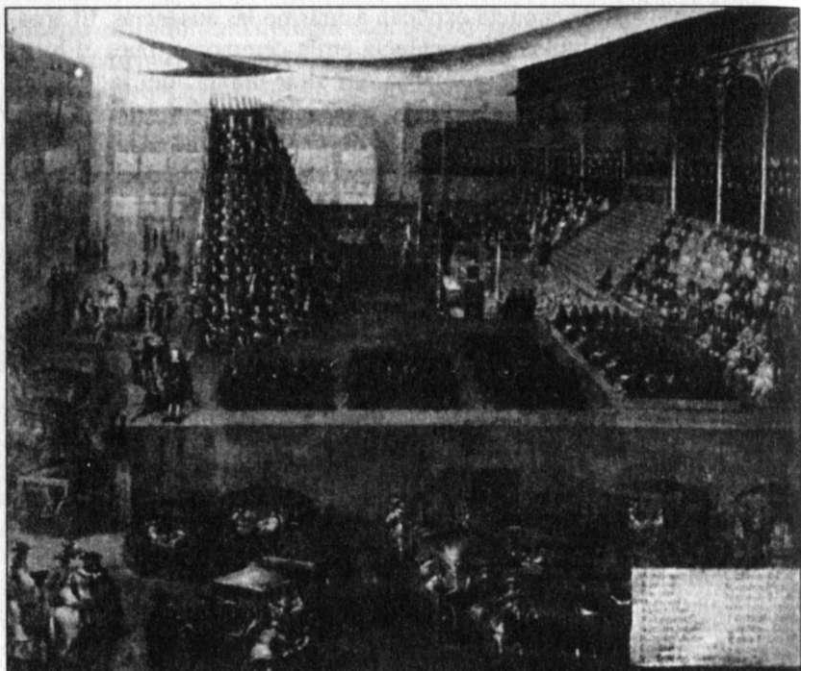
Los conflictos de etiqueta explican asimismo las ausencias. El arzobispo de Lisboa raramente comparecía en la ceremonia, pues el lugar que le era asignado (a la izquierda del altar mayor, del lado de la Epístola), le otorgaba una posición inferior a la de los inquisidores. Así, a la izquierda de éstos se sentaban generalmente los miembros del cabildo y a la derecha, los principales funcionarios del tribunal. Dado que el estrado de los inquisidores tenía pocos escalones, para no oscurecer la posición dominante del rey en la ventana de su palacio, los religiosos y los nobles invitados se colocaban en la zona central del tablado, en bancos corridos organizados en dos filas. En este caso, la apertura del tablado a la sociedad de la corte se confirma en el siglo XVII y, sobre todo, en el siglo XVIII a través del ennoblecimiento de los familiares escogidos y de los responsables por la seguridad del teatro[43].

Las soluciones de etiqueta a las que nos hemos referido se impusieron a golpe de cartas acordadas y de cédulas reales que amenazaban a los otros agentes involucrados en esta lucha simbólica con censuras eclesiásticas, multas y penas de exclusión. En este caso, como en otros, nos encontramos ante tradiciones «inventadas», proclamadas como inmemoriales cada vez que los competidores querían «introducir novedades». Es, ciertamente, curioso observar el peso que tuvo la etiqueta en la construcción del rito más importante de las Inquisiciones hispánicas. Podemos afirmar que está omnipresente, regulando todos los conflictos al mismo tiempo que era fuente de dichos conflictos. La etiqueta es también uno de los elementos más frágiles y transformables del rito y, por consiguiente, uno de los más reveladores. Debemos, sin embargo, desconfiar de las interpretaciones demasiado esquemáticas de la evolución o de las modificaciones brutales de la etiqueta de los autos de fe, pues puede escondernos, engañándonos incluso, tanto como nos revela.

Las procesiones

El espectáculo del auto de fe, anunciado públicamente entre una semana y un mes antes en las principales calles y plazas de la ciudad o bien por medio de la red de iglesias, tiene sus preliminares más solemnes en la procesión de la cruz verde (realizada durante la noche anterior al acto), en el desfile de los inquisidores y en la procesión de

BNL, Reservados, cod. 863 (en esta lista de autos de fe de Lisboa, encontramos como responsables por la seguridad de la ceremonia desde 1684 hasta 1761 a las más altas personalidades del Reino, en concreto, al duque de Cadaval, al marqués de Minas, al marqués de Alégrete, al marqués de Cascáis, al conde de Ericeira, al conde de Villanova, al vizconde de Asseca, al marqués de Penalva y al propio marqués de Pombal).



Francisco de Herrera «el mozo», pintura que representa un auto de fe en Sevilla (ca. 1660). Colección privada. Reproducida en el trabajo de María Victoria González de Caldas, «Nuevas imágenes del Santo Oficio en Sevilla: el Auto de Fe», en Ángel Alcalá (ed.), *Inquisición española y mentalidad inquisitorial,* Barcelona, Ariel, 1984, p. 240. En esta ocasión la zona infamante de los acusados está mirando al espectador, mientras que la plaza está ocupada por los carruajes de los notables. Una vez más se pueden ver los tapices adornando las ventanas de los palacios, como en día de fiesta.

los penitentes y condenados (la mañana del día previsto). Estos preliminares tienen cierta relación con la ceremonia de publicación, pues se desarrollan a lo largo de un itinerario urbano que atrae de nuevo a las personas, pero al mismo tiempo tienen un carácter totalmente diferente, tanto por su contenido como por la propia configuración de los cortejos. El análisis de estas procesiones nos permitirá ver, por un lado, cómo el tribunal se presentaba en escena y cómo presentaba a los condenados y, por otro, cómo la sociedad urbana participaba y revestía la ceremonia con sus propias modalidades de representación.

No todos los tribunales de distrito organizaron desde el principio la procesión de la cruz verde. En Portugal, no es de rigor[42] (lo que

[42] **Podemos señalar al menos una excepción, el auto de fe de 1683 en Lisboa; *Relación verdadera del Auto General de la Fee, que celebro el Santo Officio de la***

resulta curioso, pues en este reino la ceremonia de publicación se limitaba a la red de iglesias), y en España sólo se generaliza en el siglo XVII. El objetivo de esta procesión era llevar la cruz del tribunal —la cruz verde— hasta el tablado del auto de fe. La cruz tenía grandes dimensiones (alrededor de dos metros de envergadura) y simbolizaba la redención de Cristo, supuestamente contestada por los herejes. El simbolismo del color es relativamente evidente. El verde se utilizaba como color litúrgico en días de fiesta normales y está relacionado con la idea de esperanza. La cruz se transportaba velada, práctica que encontramos en ciertas regiones de Europa durante la Cuaresma y que simboliza el recogimiento de la Iglesia durante este periodo que precede al momento regenerador de la resurrección de Cristo. En este caso se trata de un simbolismo diferente, pues representa la ofensa supuestamente cometida por la herejía contra el sacrificio de Cristo y la vergüenza (expresada en la cruz cubierta) que siente la comunidad ante un acto perturbador de la relación colectiva con la divinidad. Dentro de esta lógica, los tribunales inquisitoriales justifican su procedimiento, pues la ofensa sólo podría ser reparada por medio de la penitencia o del castigo de los culpables.

La participación de los nobles, de los religiosos y de los notables de la ciudad es esencial en esta procesión, en la que, por última vez, se invita a toda la población a asistir al auto de fe. En Lima, en la procesión de 1639, el cortejo lo abrió el marqués de Bayles, capitán general del reino de Chile, que llevaba el estandarte de la Inquisición con la ayuda del contador mayor del tribunal de cuentas y del tío de la marquesa, ambos vestidos con el hábito de familiar de la Inquisición. A continuación venían los magistrados de la ciudad y los caballeros, los religiosos de todas las órdenes, los familiares, los comisarios y oficiales de la Inquisición, que llevaban la cruz verde. El coro de la catedral precedía a la cruz cantando el himno *Vexilla regis prodeunt* y algunos salmos. La procesión, que había salido del palacio de la Inquisición alrededor de las cinco de la tarde, terminó su función al llegar al tablado del auto de fe, donde la cruz se entregó al prior de los dominicos para que la colocase en el altar mayor. En ese momento, el coro de la capilla cantó el versículo *Hoc signum crucis* y el prior respondió con la oración de la cruz[43].

En Palermo, en 1724, la estructura de la procesión es semejante, con la presencia específica de las cofradías y la referencia explícita a la Corona. Cuatro guardias del virrey precedían la procesión, abriendo

Inquisición de la ciudad de Lisboa, en el terreno del Palacio de dicha ciudad el dia 8 de Agosto de este presente año de 1683, **Sevilla, 1683. Según esta relación, muchos nobles, hidalgos y caballeros de las órdenes militares desfilaron en la procesión de la cruz.**

[43] **Don Fernando de Montesinos, en José Toribio de Medina, *op. cit.***

la vía con la ayuda de cuatro familiares de la Inquisición a caballo que llevaban las varas de la justicia. La cabeza de la procesión la componían doscientos caballeros nobles del reino de Sicilia, que portaban el estandarte real y el estandarte de la Inquisición, a los que seguían los hermanos de la *Compagnia della Vergina Assunta,* de la *Compagnia dei Fanciulli Dispersi* y de los *Orfani di S. Rocco,* los miembros de las órdenes religiosas, el clero parroquial, los miembros de la *Congregazione della Pescagione* y los familiares, comisarios y oficiales de la Inquisición con la cruz verde, rodeados por el coro de la capilla de la catedral (este cortejo, muy bien descrito, comprendía más de 1.500 personas). En este caso, el rito es más complicado, pues incluye la presencia de los inquisidores y del virrey, que asisten a la procesión durante ciertas partes del trayecto. La ceremonia termina bastante tarde, alrededor de la una de la mañana, momento en el que la procesión se disuelve, mientras la *Compagnia della Pescagione* llevaba aún la cruz blanca hasta el Terreno de San Erasmo, donde era colocada para la ceremonia de ejecución de los relajados[44].

Estos dos casos periféricos son suficientemente representativos de la configuración común y del arraigo de este elemento del rito en espacios y coyunturas muy alejadas. Con todo, es necesario encontrar indicios más sólidos sobre la importancia creciente de la procesión de la cruz verde. Las descripciones de los autos de fe del siglo xvi en España no aluden, de hecho, a esta procesión y cabe la posibilidad de que hubiera sido inventada a principios del siglo xvu, quizás de forma paralela a la difusión de la cofradía de San Pedro Mártir. En Barcelona, en 1627, dos banderas abrían la procesión decoradas con las insignias de la Pasión de Cristo, seguidas de los familiares, comisarios y notarios de la Inquisición, el párroco de Santa María de la Mar llevando la cruz con el diácono y el subdiácono, el fiscal y el alguacil mayor del tribunal; por su parte, los religiosos de la Santísima Trinidad velaban durante toda la noche la cruz[45]. Como se puede apreciar, en esta relación no se hace referencia a cánticos, ni a música, ni al estandarte de la Inquisición, ni al papel de las órdenes militares, ni siquiera a la nobleza de los familiares (tampoco se sabe si iban a caballo). Nuestra hipótesis es que la procesión de la cruz verde adquirió un *status* más solemne después del auto de fe de Madrid celebrado en 1632, que contó con la presencia del rey. En esta ocasión, la procesión la abrió una compañía de soldados, los *Hermanos del Trabajo* (encargados de la seguridad de la ciudad durante ese período), que sumaban un total de 260 personas, a los que seguían los *Niños de la*

[44] **D. Antonino Mongitore,** ***op. cit.***

[45] ***Relación del Auto de la Fe que se celebro a los 21 de Junio de 1627 años en esta Ciudad de Barcelona,*** **Barcelona, Esteuan Liberos, 1627.**

Doctrina y los *Hermanos del Hospital General y Antón Martín.* Después de este «preámbulo» aparecía el estandarte de la fe, con las armas de la Inquisición a un lado y las del rey a otro, que lo portaba el almirante de Castilla, duque de Medina de Río Seco, gentilhombre de la Cámara del rey, miembro de la orden de Alcántara y familiar de la Inquisición, acompañado por el Condestable de Castilla y el duque de Medina de las Torres, sumiller del rey y miembro de la orden de Calatrava, investido expresamente para esta ceremonia como familiar de la Inquisición (tal como al marqués de Alcañizas y al vizconde de Molina). A continuación venía un gran número de «señores, grandes, títulos y caualeros», familiares de la Inquisición; las órdenes religiosas, a las que precedía la cruz blanca que llevaba un familiar jurado de Toledo, mayordomo de la cofradía de San Pedro Mártir (hubo un conflicto con la orden de San Francisco que pretendía ir en la procesión al lado de la orden de Santo Domingo, abandonando con gran escándalo la ceremonia al serle rechazada tal pretensión). Otro cuerpo de familiares precedía a la capilla real y a la cruz verde, que la portaba el prior del convento dominico de Santo Tomás. Finalmente aparecían los ministros de la Inquisición —notarios, comisarios, calificadores— que acompañaban al alguacil mayor y al fiscal. Hay que añadir que la familia real asistió a esta procesión desde el balcón principal de su palacio, práctica habitual en las procesiones de la Semana Santa[46].

La narración que resumimos aquí contiene todos los elementos clave de la procesión de la cruz verde que se incorporarán poco a poco en los autos de fe de los tribunales de distrito. La nobleza de los familiares, por ejemplo, es un elemento que se subraya asimismo en la relación del auto de fe de Córdoba de 1655, en el que el estandarte lo llevaron el marqués de Priego y duque de Feria, el duque de Cardona y el marqués de Vélez (los tres invitados por el tribunal poco antes de la ceremonia)[47]. En Palermo, en 1658, el estandarte lo llevó el marqués de Geraci, «primo titulato il quale all'uso di Spagna familiare del S. Vfficio era stato dichiarato», acompañado por el principe de Partana y por el principe de Mezzogiuso, a los que seguían doscientos nobles titulados, caballeros y familiares nobles[48]. En Valladolid, en 1667, el honor de portar el estandarte de la fe le cupo al conde de Benavente, acompañado por su hermano y por su tío, el marqués de Viana[49]. En este ámbito, además, rápidamente se constituyen tradiciones, como en México, donde el conde corregidor que portaba el

[46] **Gaspar Isidro de Arguello, *op. cit.,* fls. 8v-9r y Juan Gómez de Mora, *op. cit.,* fls. 4r-5r.**

[47] **Nicolás Martínez, *op. cit.,* fl. Br-v.**

[48] **Girolamo Matranga, *op. cit.*. pp. 21-22.**

[49] **Manuel Fernández de Ayala Aulestia, *Practica y formulario de la cnancillería de Valladolid.* Valladolid, Joseph de Rueda, 1667 (libro I, cap. XXXVI, fl. 54r).**

estandarte en la procesión de la cruz verde en 1659 era descendiente de otros familiares de la Inquisición que habían llevado el estandarte en los últimos cinco autos de fe[50]. En Madrid, en 1680, el estandarte lo llevó el duque de Medinaceli, acompañado por otros titulados investidos de forma expresa como familiares para la ceremonia (en esta relación se incluye una larga lista de nobles que recibieron el título de familiares de la Inquisición)[51].

Con todo, la ostentación de grandes y titulados de España en la procesión de la cruz verde no es el único rasgo interesante de estas relaciones. El escándalo entre las órdenes religiosas, iniciado por los franciscanos y relatado en las obras impresas, es decir, recogido a propósito en las mismas por la Inquisición, sirve para resolver una conflictividad recurrente que perturbaba la ceremonia. De hecho, el Consejo de la Suprema suspendió de inmediato a los calificadores franciscanos de sus títulos e inició una investigación sobre el caso. Tras comprobar la responsabilidad del vicario franciscano, éste fue hecho preso y se restituyeron los títulos a los calificadores. Esta experiencia fue, sin duda, el origen de la difusión impresa de una carta acordada del Consejo en 1634, en la que se prohibían las injurias escritas y orales entre religiosos bajo pena de excomunión y de pérdida de los títulos de la Inquisición (carta acordada que se imprimió de nuevo en 1688 y se distribuyó por todos los conventos)[52]. Cabe afirmar que, si la Inquisición aprovechó este conflicto de mayor impacto para extender su esfera de competencias, presentándose como arbitro de los conflictos tradicionales entre las órdenes religiosas, los resultados fueron, sin embargo, exiguos. Así, en 1658, en Palermo, los franciscanos se negaron a participar en la procesión de la cruz verde, pues no habían sido autorizados a desfilar al lado de los dominicos[53].

Como se puede apreciar, la procesión de la cruz verde tuvo un papel fundamental a la hora de ennoblecer la red de familiares de la Inquisición, sobre todo con el reclutamiento de los grandes y titulados castellanos durante el siglo xvii. Con todo, la procesión desempeñó otras funciones, como la de movilizar a la población del lugar en el que se realizaba la ceremonia —la ciudad se recorría de nuevo a través de sus principales ejes con un cortejo de rico vestuario y colorido, animado por la música de coro—, al mismo tiempo que se abría un primer espacio de representación de la sociedad gracias a la inclusión de nobles, religiosos, notables, autoridades civiles y agentes inquisitoriales. Evidentemente, la sociedad está representada sobre todo por los órdenes superiores, aunque el criterio de nacimiento se

[50] **Rodrigo Ruiz de Cepeda Martínez, *op. cit.,* fl. 12r.**
[51] **Joseph del Olmo, *op. cit.,* pp. 68 y ss.**
[52] **AHN, Inq., Libro 1258, fl. 516r.**
[53] **Girolamo Matranga, *op. cit.,* p. 23.**

mezcla con el criterio de función (política, religiosa y militar) y con el "riterio de servicio (en un primer momento, la dignificación del tribunal). La presencia de cofradías, sobre todo en el caso de Palermo, alarga la representación de la sociedad civil. La cabeza de la procesión se la disputan nobles (la nominación del porta-estandarte es competencia del virrey en los casos de América y de Sicilia), aunque el núcleo central del cortejo en el que se encuentra la cruz verde, se reserva a los dominicos y a los funcionarios de la Inquisición. Se podría hablar de una doble jerarquía laica y religiosa en este desfile —los nobles y las autoridades civiles, las cofradías como frontera, los religiosos, el clero parroquial y los funcionarios del «Santo Oficio»—, pero no podemos dejar de considerar un *continuum* en estas ceremonias marcadas por elementos centrales que introducen diferentes tipos de jerarquía (en este caso, el estandarte de la Inquisición y la cruz verde). Otro problema que llama la atención es el simbolismo de la cruz, al que ya nos hemos referido, pero que incide de nuevo, sin embargo, en las disputas entre las órdenes religiosas, ya que si la hagiografía de San Pedro Mártir está representada en el estandarte de la Inquisición junto a las armas de ésta, evocando así la presencia de los dominicos, la centralización del rito en la cruz hace referencia directa al capital simbólico franciscano, centrado en los estigmas milagrosos del fundador y en la aparición de Cristo en la cruz.

La procesión que abre verdaderamente el auto de fe es la de los penitentes y condenados, organizada en el palacio de la Inquisición durante la madrugada. Los relajados al brazo secular conocían su sentencia tres días antes y eran objeto de asistencia continua por parte de religiosos que trataban de obtener su arrepentimiento, el cual no suponía la suspensión de la pena, sino apenas la modificación del tipo de ejecución y de la actitud de los acompañantes (así como de la multitud). A veces, los penitentes sólo conocían su sentencia en el propio día del auto de fe a través del hábito penitencial que se les distribuía o de la posición que se les asignaba en la procesión[54]. Los familiares de la Inquisición tenían un papel muy importante en la organización de este cortejo, pues los condenados salían en fila, cada uno de ellos acompañado por dos familiares del mismo nivel social. La cabeza de la procesión la ocupaba un grupo de clérigos seculares organizados en torno al sacerdote responsable de la parroquia principal de la ciudad, que llevaba la cruz de su iglesia velada. Los condenados, rodeados normalmente por una compañía de soldados, se organizaban según una jerarquía de crímenes y castigos. Así, los menos graves se situaban al frente y los más graves, atrás (los relajados al brazo secular ocupaban los últimos lugares). Todos llevaban hábitos penitenciales,

[54] **Esta situación la relata Charles Dellon, *op. cit.***

Pierre-Paul Sevin. Tres grabados en los que se representan los hábitos penitenciales de los sentenciados, en Charles Dellon, *op. cit.*, pp. 151-152. Estos hábitos, denominados «sambenitos», se hacían en lino crudo pintado de amarillo. En el caso de los reconciliados, se pintaba una cruz de San Andrés; en el caso de los condenados que se habían salvado gracias a una confesión en los últimos días, se pintaban las llamas al revés; y en el caso de los relajados, se pintaba su retrato entre llamas y grifos con el nombre y las «culpas» escritos debajo. Los reconciliados debían usar el sambenito durante un determinado período, lo que constituía un estigma social duradero. Los sambenitos acababan, todos ellos, siendo colgados en el interior de las iglesias.

llamados «sambenitos», hechos en lino crudo pintado de amarillo con los símbolos de reconciliación con la Iglesia (la cruz roja de San Andrés) o con los símbolos de la condena (el retrato del acusado rodeado de llamas y grifos). Los penitentes, todos descalzos y con la cabeza descubierta, llevaban una vela apagada en la mano. Los relajados, por su parte, llevaban una coroza pintada con los mismos motivos de la túnica[55]. El cortejo, en el siglo xvii, lo abrían cuatro familiares a caballo, con las varas de la justicia, y lo cerraba el alcaide y el alguacil de la Inquisición a caballo, que portaba asimismo la varas de la justicia. Cabe añadir que las estatuas o las urnas de los condenados que habían huido o muerto se transportaban también en este cortejo.

En todo el mundo ibérico, desde Goa a Lima, se observa esta misma estructura de procesión, con algunos detalles que las diferen-

[55] **Las imágenes de la procesión, de los penitentes y de sus hábitos se recogieron en el grabado alemán del siglo xvi, así como en los grabados incluidos en las obras de Charles Dellon y de Antonino Mongitore.**

cían. Por ejemplo, en el siglo xvii, se aprecia un incremento del aparato militar en torno al cortejo y al tablado del auto de fe. La presencia de oficiales de la Inquisición es más importante al cierre del cortejo, subrayando así su importancia jerárquica. En Palermo, las cofradías, las órdenes religiosas y el clero secular tenían una participación importante en este cortejo de penitentes y condenados. En Portugal, dicha participación se selecciona, ya que la asistencia a los condenados se confió siempre a religiosos (en la mayor parte de los casos, jesuítas), aunque es posible encontrar una fuerte presencia de miembros de la cofradía de la Misericordia en Coímbra y de la cofradía de San Jorge en Lisboa[56]. La vela que empuñaban los penitentes era generalmente amarilla, si bien existen casos, como en Barcelona o en Lima, en los que era verde. En España era costumbre dar a los relajados arrepentidos una pequeña cruz verde que debían trasportar consigo hasta el lugar de ejecución. En ocasiones, en el cortejo, se establece una separación entre penitentes y relajados, que se simboliza a través de una cruz que da la espalda a los condenados.

La salida de esta procesión se esperaba con impaciencia, pues el secreto que imponía la Inquisición a los funcionarios y a los presos liberados impedía que se divulgase la suerte de los acusados antes de la presentación pública del resultado de los procesos en el auto de fe. La población, concentrada a lo largo del recorrido, podía reconocer el tipo de pena infligido a los presos a través del hábito y de su posición en el cortejo. El simbolismo del sambenito se acentuó frente a la práctica medieval, en la que el hábito penitencial consistía tan sólo en una larga túnica en un tejido crudo, ancho y cerrado, bendecido por el obispo con determinadas oraciones. A partir de este modelo simple, que simbolizaba la humillación del arrepentido, se llega a un soporte de mensajes mucho más complejos. Así, el amarillo como color de fondo simboliza la traición de los herejes y sobre éste aparece pintada la cruz de San Andrés para los reconciliados y los grifos y las llamas del Infierno en el caso de los excluidos[57]. El rojo de la cruz simboliza la sangre vertida por Cristo y por los santos mártires. El mismo hábito del hereje convicto podía sufrir una trasformación si su arrepentimiento, obtenido tras la sentencia de excomunión, era aceptado, de tal forma que las llamas se pintaban vueltas hacia abajo, simbolizando el haberse librado de las penas del Infierno en el último instante. Con

[56] **Las descripciones más accesibles de los autos en Portugal se encuentran en Antonio Joaquim Moreira, *op. cit.,* pp. 135-141; Joào Lucio de Azevedo, *op. cit.,* pp. 450-452 y Antonio Baiáo, *Episodios dramáticos da Inquisicáo portuguesa,* vol. III, Lisboa, Seara Nova, 1938, pp. 53-72 y 133-214.**

[57] **Los sambenitos aparecen reproducidos en el libro de Charles Dellon, *op. cit.,* y en la obra de Philip Van Limborch, *Historia Inquisitionis,* Amsterdam, Henriciem Wetstenimi, 1692.**

todo, el *bricolage* con los signos que se usan en los sambenitos va aún más lejos. En 1514, el inquisidor general cardenal Cisneros ordena que se divida la cruz de San Andrés para que se hiciese presente de forma inmediata la jerarquía de los crímenes. Así, los condenados por delitos menos graves (que abjuraban *de leví)* pasaban a llevar en el hábito penitencial tan sólo un brazo de la cruz[58]. La coroza formaba parte de los ritos de degradación, pues representaba la falsedad del heresiarca. Su origen puede encontrarse en ritos de inversión, como la fiesta de los locos, en los que se reproducía en papel la mitra del obispo con una intención de escarnio[59]. Aquí, curiosamente, el rito lo retoma la propia Iglesia con el objeto de rebajar y ridiculizar a los opositores (práctica que se encuentra ya en la ejecución de Huss en 1415)[60]. La vela, finalmente, se considera en la liturgia católica como un símbolo de fe, de la luz divina que combate a las tinieblas, de ahí su uso reservado a los reconciliados. Cabe añadir que la salida de la procesión de los penitentes se señala a través del toque de las campanas de la catedral, al que sigue el toque de las campanas del resto de las iglesias de la ciudad, que mantienen una cadencia lenta de luto hasta el comienzo de la celebración del rito sobre el tablado.

Otro cortejo se organiza la mañana del auto de fe, el de los inquisidores y sus acompañantes, que se dirige al tablado en un momento diferente al de la procesión de los sentenciados. Durante el período de establecimiento del rito, hasta mediados del siglo xvi, éste tenía lugar antes de la procesión de los condenados, con el fin de que los inquisidores pudiesen recibirlos ya sentados en el cadalso[61]. Sin embargo, en el período más estructurado del rito, el cortejo llegaba después de la procesión de los condenados con el objeto de subrayar la dignidad del tribunal, consagrando el momento de su llegada al «teatro» como un momento central del rito. Para esta ocasión, los nobles, las autoridades y los notables de la ciudad se organizaban para acudir al palacio del «Santo Oficio», presentar sus respetos a los inquisidores y acompañarlos hasta el tablado. La cabeza del cortejo la ocupaban generalmente nobles y familiares, a los que seguían los ministros y oficiales del tribunal, el fiscal con el estandarte de la fe, la justicia secular, el

[58] AHN, Inq., Libro 1231, fl. 117r.

[59] *Vd.* David Nicholls, «The theatre of martyrdom in the French Reformations *Past and Present,* 121, Nov. 1988, pp. 49-73.

[60] Samuel Edgerton, *Pictures and punishment. Art and criminal prosecution during the fiorentine Renaissance,* Ithaca, Cornell University Press, 1985, p. 65.

[61] La salida del cortejo de los inquisidores antes de la procesión de los penitentes tuvo lugar al menos en los autos de fe de Lisboa en 1544 y de Valladolid en 1559 y 1563; Joào Lucio de Azevedo, *op. cit.,* pp. 450-452; *Relatione dell'atto di fede* [realizado en Valladolid en 1559], Bolonia, Alessandro Benacio, [1559]; AHN, Inq., Libro 1254, fl. 2O4v-205r.

ayuntamiento de la ciudad, el cabildo de la catedral y, finalmente, los inquisidores, ocupando la posición más importante.

El cortejo se describe en ocasiones como una cabalgata, pues los civiles se trasladaban a caballo con el vestuario y los arreos más solemnes, mientras que los inquisidores, al igual que el resto de los clérigos presentes, iban sobre muías blancas con ornamentos negros, con el objeto de simbolizar la sobriedad y la pureza del tribunal. Los sombreros utilizados por los inquisidores en el cortejo eran, en general, bonetes negros, aunque encontramos asimismo capeletes y birretes con borlas, que simbolizaban su condición de legados del papa[62]. El vestuario negro realzaba, a su vez, la presencia de la cruz sobre el pecho. En Palermo, en Lima y en México, los propios virreyes se trasladaban al palacio de la Inquisición y se colocaban en el cortejo junto a los jueces. En Lisboa, en los primeros tiempos de actividad del «Santo Oficio», los inquisidores se dirigían a la iglesia de la Misericordia y esperaban la llegada de los religiosos, nobles y autoridades (en este caso no sólo el tiempo, sino también el espacio, difería en relación a la procesión de los condenados, con lugares de salida y recorridos independientes). La precedencia de la procesión de los condenados por el mismo itinerario que hacían los inquisidores tenía como finalidad subrayar la oposición entre los que se habían situado fuera de la comunidad de los fieles y los que la representaban, los infames y los puros, los acusados y los jueces (éstos, presentados como la «buena sociedad»).

El establecimiento del orden de precedencias en este cortejo no fue fácil, como se puede imaginar, y siempre varía algo en función del tiempo y del espacio. En el caso español, en el que la representación de las autoridades civiles y eclesiásticas es más complicada que en Portugal, el Consejo de la Suprema se preocupó por definir la etiqueta en relación a obispos y arzobispos. Todavía en 1592, ordena al tribunal de Sevilla que no conceda el mejor lugar en el cortejo al arzobispo, sino al inquisidor más antiguo; dentro de esta misma lógica, la cruz del arzobispo debía situarse a la izquierda del estandarte de la Inquisición. En la misma época, en 1591, el rey ordena al arzobispo de Granada que obligue al provisor a participar en el cortejo, permitiendo además que lo precediese el oidor. Otras cartas acordadas y cédulas reales de la segunda mitad del siglo xvi obligan a las autoridades civiles, como a los regentes, los corregidores e incluso a los

[62] **Este simbolismo se señala expresamente en la relación del auto de fe de Sevilla en 1648 (citada). La identificación del vestuario y de los sombreros se ha realizado a partir de Carmen Bernis, *Indumentaria española en tiempos de Carlos V,* Madrid, CSIC, 1962; *id.. Trajes y modas en la España de los Reyes Católicos,* vol. II, *Los hombres,* Madrid, CSIC, 1979; Ruth Matilda Anderson, *Hispanic costume, 1480-1530,* Nueva York, Hispanic Society of America, 1979.**

virreyes, a comparecer en el cortejo, aceptando la etiqueta establecida por la Inquisición, en la que el inquisidor más antiguo ocupa la posición central, con el obispo a la derecha y el corregidor a la izquierda[63]. La precedencia entre el ayuntamiento de la ciudad y el cabildo de la catedral varía, ya que los religiosos ocupan generalmente la derecha en el siglo xvi, invirtiéndose la situación en el siglo xvn, sobre todo en las grandes ceremonias que cuentan con la presencia del rey, en las que la justicia secular desempeña un papel fundamental en el control de la ciudad. Las características de este cortejo evolucionan en tres direcciones: a) todos los oficiales y ministros del tribunal pueden participar en un lugar privilegiado en relación a sus colegas con funciones homologas en otros tribunales y consejos de la Corona; b) la representación de la nobleza crece extraordinariamente durante el siglo xvn (crecimiento en número y calidad, como lo revela la presencia de grandes y titulados); c) la representación del poder civil se diversifica, sobre todo en los autos celebrados en Madrid o en los grandes centros del Imperio. De hecho, en el auto de fe de Madrid, en 1632, participan en el cortejo los ministros del Consejo Real y los alguaciles de la corte, aunque los consejeros de la Inquisición desfilan a la derecha de sus colegas del Consejo Real (en 1680, el inquisidor general desfiló a la derecha del gobernador del Consejo de Castilla). En México, la representación de las autoridades civiles se extiende a la Real Universidad, al Consulado y al Real Acuerdo, mientras que la Real Cnancillería ocupa un lugar central (el inquisidor más antiguo tiene a su derecha al presidente de la Real Cnancillería y a su izquierda a un grande de España).

La celebración

El acto que seguía a las procesiones tiene que ver con la ocupación del tablado y la celebración de la ceremonia en ese vasto conjunto de estrados, escaleras y pequeñas salas interiores cuyas funciones están diferenciadas. La entrada de la procesión de los condenados en el cadalso es un momento importante de la ceremonia, que en ocasiones se pone de relieve a través del cántico *Veni creator spiritus.* Sólo a una parte de los religiosos y los cofrades que acompañan la procesión se les permite acceder al tablado, ya que no es posible acogerlos a todos en el mismo. La cruz verde que, en el caso portugués, va a la cabeza de esta procesión, entra rodeada por los representantes de las órdenes religiosas y de las cofradías, siendo colocada en el altar mayor. A continuación, entran los sentenciados y sus respectivos

[63] **AHN, Inq., Libro 1276, fls. 53v-54r, 58r, 268r, 175v-176ry 178v-180r.**

acompañantes, que se colocan sobre el estrado en el orden previsto (los penitentes en las filas inferiores y los sentenciados en las superiores). A ellos les siguen los acompañantes del tribunal y, al final, entran los propios inquisidores. En el caso de Palermo, bajan de las muías en el lado norte de la catedral, junto a los miembros del Senado de la ciudad, mientras los acompañantes se dirigen a sus lugares sobre el tablado o en las ventanas de la plaza. Los jueces entran entonces en la catedral con el pretexto de adorar el Santísimo Sacramento y las reliquias de Santa Rosalía y sólo después, cuando todo el mundo está ya instalado, salen por el pórtico sur y suben la escalera exterior del tablado para acceder a la tribuna de honor preparada para ellos. En Madrid, en 1632, el inquisidor general, el Consejo y los inquisidores de Toledo tenían a su derecha al Consejo Real y a los alcaldes de corte (hecho que provocó las protestas de otros consejos, que se acallaron gracias a la intervención real) y a su izquierda al Consejo de Aragón. En las gradas inferiores se situó a los consejos de Italia, Portugal, Flandes e Indias. Por debajo estaban sentados los jurados y los veinticuatro de la ciudad de Madrid, con el corregidor y los lugartenientes. El rey y sus acompañantes, en concreto el conde de Olivares y el duque de Medina de las Torres, habían llegado al balcón reservado para ellos en el palacio de la Plaza Mayor antes de la entrada de la procesión de los sentenciados, a la que se hizo pasar por un corredor que había sido construido en el tablado enfrente del mencionado balcón. En el auto de fe celebrado en Madrid en 1680, el inquisidor general hizo una reverencia a la cruz y otra a la familia real en el momento de acceder al tablado.

La celebración no presenta una misma secuencia de actos en todas partes. En primer lugar, se reza el inicio de la misa, que inmediatamente se interrumpe en el introito. Después se pronuncia el sermón de fe, ordenado expresamente por la Inquisición, al cual sigue, en el caso de España, la lectura de un juramento colectivo[64] en el que las autoridades civiles (el primero, el rey, si está presente), los nobles, los religiosos y toda la población declaran solemnemente apoyar la acción del tribunal, perseguir la herejía y excluir a los herejes de todos los cargos y oficios previstos. Este juramento, en Portugal, se circunscribe a las visitas inquisitoriales; en los autos de fe se procede tan sólo a la lectura del edicto de fe y se obliga a las personas a confesar y denunciar en un cierto plazo los delitos religiosos que se enumeran en dicho edicto. A continuación se lee la bula de Pío V, que confirma el apoyo del papa a la acción del tribunal e impone penas contra quienes osen oponerse a la misma. Finalmente, se procede a la lectura de las sentencias.

[64] ***Relatione dell'atto di fede*** **[de Valladolid, 1559], Bolonia, Alessandro Benacio, s.f. [1559].**

Los sermones de los autos de fe forman parte de un género literario específico, constituyendo un «subgénero» que se caracteriza por la glorificación de la actividad inquisitorial y por el recurso a los temas de la polémica antijudía[65]. Aunque los predicadores no estuviesen directamente ligados a la Inquisición en la mayor parte de los casos, perteneciendo a las órdenes religiosas más diversas e incluso, en ocasiones, a la jerarquía eclesiástica, respetan la forma canónica del sermón y comparten, a través de los siglos, el mismo capital de citaciones bíblicas (sobre todo del Antiguo Testamento). Los matices surgen apenas en los comentarios, en la articulación de las partes y en la acentuación de uno u otro aspecto de la tradición. Lo que resulta más que evidente, tras la lectura de varias decenas de documentos de este tipo, es la insistencia del discurso en la refutación de los presupuestos de la doctrina hebrea, incluso durante el siglo xviii, cuando se comienzan a introducir otros temas en el debate religioso, como la crítica al molinosismo[66]. En los siglos xvi y xvii, el monopolio temático es casi absoluto en relación a este asunto, excepto cuando los condenados son mayoritariamente cristianos viejos (como sucede en España), cuando el contexto es radicalmente diferente (como en India, donde la polémica se extiende a los musulmanes y a los «paganos») o cuando la ceremonia se consagra a la represión de un tipo peculiar de herejía (v.g., protestantes o alumbrados). Incluso en esos casos, las distancias entre el tipo de delito dominante entre los sentenciados en el auto de fe y los temas escogidos para el respectivo sermón son impresionantes. Este fenómeno nos obliga a considerar, por una parte, el peso de la tradición de este «subgénero», cuyas raíces se encuentran en la polémica antijudía medieval, y, por otra, la imagen del auto de fe entre los predicadores (y no sólo, pues si la imagen no fuese compartida, la tradición no podría subsistir). Otra característica de los sermones es la designación pura y simple de los herejes de origen hebreo

[65] *Vd.* Edward Glaser, «Invitation to intolerance. A study of the portuguese sermons preached at autos da fé», *Hebrew Union College Annual* (Cincinatti), XXVII, 1956, pp. 327-385.

[66] Como casos ejemplares de la serie portuguesa, *vd.* Fr. Estévao de Santa Anna, *Sermáo do acto da fee,* Coimbra, 1612; Fr. Manuel de Lemos, *Sermao da fee,* Coimbra, 1618; Fr. Bento de S. Tomás, *Sermao do acto da fee,* Coimbra, 1673; P. Ayres de Almeida, *Sermam do acto da fee,* Coimbra, 1697; D. Diogo da Anuncia^am, *Sermam do auto da fe,* Lisboa, 1705, Fr. Bernardo Teles, *Sermam do auto da fe,* Lisboa, 1700; Fr. Francisco Viegas, *Sermao do acto dafé,* Coimbra, 1718 y D. Francisco Torres, *Sermao do acto publico da fee,* Coimbra, s.f. [17201 (en este caso los temas sobre el judaismo se dejan expresamente de lado en favor del molinosismo). María Lucília Goncalves Pires, «Sermoes de auto-da-fe. Evolu^ao de códigos parenéticos», *en* María Helena Carvalho dos Santos (ed.), *Inquisicáo,* vol. I, Lisboa, Universitaria Editora, 1989, pp. 269-276, ha encontrado un sermón que pronunció en Coimbra el obispo D. Afonso de Castelbranco en el que se abordan todas las herejías, escapando al monopolio de la temática judía.

como judíos. En la serie consultada, no hemos encontrado una sola vez la expresión «cristiano nuevo», lo que constituye asimismo una marca «genealógica» de dicha tradición literaria. Cierto es que existe un problema de relación entre lo oral y lo escrito, la palabra dicha, manuscrita e impresa. La alteración de la forma que introduce el impreso se hace particularmente visible en la dedicatoria (muchas veces dirigida al propio inquisidor general, pero también a otros dignatarios religiosos o al propio rey), en las licencias y en la organización de las citas. Con todo, encontramos indicios de una relación muy estrecha entre el manuscrito original y el impreso, pues, en ocasiones, la publicación se realiza bajo la responsabilidad de un tercero, que recoge el texto dejado por el autor. Lo que nos falta, obviamente, es la mediación oral, aunque podemos suponer que se trata de un discurso erudito que no se aleja demasiado del texto, dirigido a una audiencia de notables presente en el tablado y en los balcones de los palacios. Se trata de un discurso cuyo tema principal es, en general, la «perfidia judía», si bien el preámbulo, en el que se glorifica la acción del tribunal, tiene un objetivo instrumental inmediato de confirmación, a través de la palabra, de la posición de la institución frente a los poderes allí presentes.

La función de legitimación del tribunal que desempeña el auto de fe (entre otras funciones, por supuesto) se hace explícita en actos protocolares como el sermón, la lectura del edicto de fe, el juramento colectivo y la lectura de la bula de Pío V a favor del tribunal (bula ésta que confirma sus privilegios y competencias, reforzando la perspectiva de la Iglesia militante en el combate a los herejes). Si el acto del juramento colectivo tenía como finalidad demostrar el apoyo de las autoridades civiles y eclesiásticas del Reino (o de la región) a la actividad inquisitorial, a través de la lectura de la bula se invocaba de forma expresa la autoridad superior del papa como garante supremo del funcionamiento de la institución. Las características híbridas del «Santo Oficio» (tribunal religioso y tribunal de la Corona) se ponen de relieve a través de estas manifestaciones, permitiéndonos ver la estrategia permanente de los agentes inquisitoriales de recurrir a diversas instancias de poder para mantener y reforzar el marco de su actividad (y, a través de éste, su *status).* Resulta, sin embargo, imprescindible que extendamos nuestro análisis a las reglas de etiqueta que introducen y rodean estos actos, pues insisten sobre el sentido explícito de los mismos o bien añaden a éste otros sentidos.

El predicador del sermón, por ejemplo, debe «pedir benevolencia» a la personalidad más distinguida de la audiencia (como era regla en todos los sermones). En este caso, como podemos imaginar, se prolonga el conflicto de precedencias entre los obispos y los inquisidores, si consideramos que lo aconsejado era que la «petición de benevolen-

cia» se dirigiese al inquisidor más antiguo. El Consejo de la Inquisición portuguesa, en 1612, señala expresamente los argumentos que se encuentran por detrás del apoyo sistemático que se da a la precedencia de los inquisidores. Se entiende que, como delegados del papa en la persecución contra las herejías, tienen mayor dignidad que el obispo en el marco de un auto de fe, pues se trata de un acto particular del tribunal en el que los inquisidores se encuentran en el ejercicio de su jurisdicción en tanto que representantes directos del papa. El Consejo justifica la etiqueta que precede al sermón, favorable a los inquisidores, declarando sin ambigüedad alguna que los arzobispos o los obispos están presentes apenas *causa decorandi illum*[67]. El juramento de las autoridades, a su vez, se regula también por una etiqueta que pone de manifiesto la precedencia de los inquisidores. En el auto de fe de 1680, el inquisidor general se vistió con hábito pontifical, se puso la mitra y empuñó el báculo, dirigiéndose a continuación al balcón de la familia real acompañado por dos consejeros, uno con el misal en la mano y el otro con la cruz, para recibir el juramento del rey. Cumplido este acto, volvió a su lugar, donde se deshizo de las insignias, mientras proseguía el juramento de las otras autoridades presentes y de la población, juramento cuya fórmula la leyó un secretario de la Inquisición. Desde 1560 el rey asistía al juramento de fe en pie, con la cabeza descubierta, con una mano sobre el misal y la otra en la cruz, frente al inquisidor general que leía la fórmula de cabeza cubierta[68].

Después de estos actos de exaltación del tribunal, que funcionan casi como un prólogo obligatorio, todo está preparado para que se dé comienzo al verdadero objetivo de la ceremonia, la publicación de las sentencias de los acusados. Dicha publicación requiere de toda una serie de gestos y palabras bien precisos, que deben ser analizados de forma individual para poder captar su sentido. En primer lugar, las sentencias no las leen los inquisidores, sino que se escoge a dos clérigos para que lean los documentos judiciales en voz alta. Se puede decir que lo que se pretende de esta forma es acentuar la función (noble) de instrucción y conclusión de los procesos, que supuestamente consiste en la búsqueda de la verdad, frente a la función (inferior) de publicación, que se confía a quienes no son especialistas de la Justicia. La lectura se hace sin interrupciones, llamándose a los presos uno a uno para oír su sentencia, siguiendo el orden de la gravedad de los delitos (como en el modelo procesional). Cada preso, cuando llega su vez, se levanta de su lugar y es conducido al altar de abjuración por

[67] **ANTT, CGSO, Livro 94, doc. 70, fl. 2r-v. Este documento esencial comienza de la siguiente forma: «[el inquisidor] quod delegatus Papae in ipso actu delegationis, est maior ordinario».**

[68] **AHN, Inq., Libro 1275, fl. 138r y Libro 1276, fl. 68v.**

el alcaide de la cárcel. Una vez sobre la tarima del altar, debe hacer una reverencia a la cruz que se encuentra sobre el mismo y, a continuación, una venia a los inquisidores. Se procede entonces a la lectura de su sentencia, mientras el preso permanece de pie con una vela encendida en la mano (en el caso de que sea un reconciliado). La primera parte de la sentencia era un resumen de sus crímenes (el fundamento) y la segunda parte contenía las conclusiones del tribunal. En el caso de los penitentes, la sentencia señalaba que la excomunión había sido levantada debido a su arrepentimiento, subrayaba el hecho de la reconciliación del penitente con la Iglesia e imponía las penas previstas. Hay toda una tipología de penas, desde penas espirituales a penas corporales (generalmente, azotes públicos, no habiendo indicios de que se impusiesen penas de mutilación), pasando por la condena a galeras, la deportación, el exilio temporal del término o del obispado, la prisión temporal (entendiéndola en el sentido de la época, es decir, como detención en un convento o en un colegio de fe creado por la Inquisición para la enseñanza de la doctrina religiosa o la prohibición de salir de la casa, el barrio o la ciudad sin autorización inquisitorial)[69]. Los relajados al brazo secular eran conducidos al mismo altar, donde oían su sentencia, si bien, en este caso, sin vela en la mano. Los impenitentes se negaban en ocasiones a hacer la reverencia a la cruz y/o a los inquisidores, reclamaban su inocencia o insultaban a los jueces, en cuyo caso los guardias los amordazaban.

Esta parte del espectáculo es, tal vez, la más esperada por los espectadores, no sólo porque, finalmente, después de meses (a veces años) de silencio, se podía conocer la materia de la acusación y la suerte del preso, sino también porque se podía valorar cuál era el estado de espíritu del acusado a través de su actitud y de su comportamiento. Se puede hablar de una ritualización de los gestos del arrepentimiento, de la protesta y de la ofensa[70], pero, incluso en un marco de coerción como éste, subsiste una incertidumbre que mantiene el interés a lo largo de la ceremonia. Con todo, el contenido dramático del auto de fe no residía sólo en estos aspectos, sino que existía siem-

[69] **La tipología de penas utilizadas por la Inquisición se debe integrar en el marco del derecho penal de la época. Lo más sorprendente es la existencia de una institución disciplinaria desde el siglo XVI —el colegio de la Doctrina de la Fe— en la que los penitentes debían (re)aprender la doctrina católica en condiciones semejantes a las de una prisión, pues no podían salir durante varios meses, fenómeno que complica la perspectiva de evolución estructural propuesta por Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissaince de la prison,* París, Gallimard, 1975 [ed. española: *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión,* Madrid, Siglo XXI, 1990].**

[70] **Podemos encontrar indicios de la interpretación de dichos gestos en la pintura, sobre todo en la serie iconográfica sobre la expulsión de Adán y Eva del Paraíso (cuya desesperación, vergüenza y arrepentimiento se representan generalmente a través de la lágrimas, la cabeza baja, el rostro escondido entre las manos y el cuerpo curvado).**

pre la posibilidad de que se produjese un arrepentimiento súbito de los relajados, que podían pedir allí mismo una audiencia a los inquisidores. Uno de los jueces oía la confesión en una sala interior del cadalso, tratando de comprobar la autenticidad de la misma. Tras el interrogatorio, si el inquisidor estaba convencido de la sinceridad del preso, llamaba a los otros inquisidores para revisar la sentencia. Durante la reunión del tribunal, se suspendía la ceremonia, lo que crispaba aún más el ambiente, pues se aumentaba la expectación colectiva sobre la conclusión de los trabajos. La revisión de la sentencia no introducía en general grandes novedades, manteniéndose el tipo de ejecución prescrito. Con todo, se producen casos en los que la sentencia se suspende con el fin de realizar una nueva investigación, lo que implicaba enviar de nuevo al preso a la cárcel.

La lectura de las sentencias, por consiguiente, no es una ceremonia fija, establecida, sin sorpresas. Los puntos de interés se concentran en el contenido de las sentencias (sobre todo en el resumen de los crímenes, que en ocasiones introduce elementos novedosos) y en la actitud de los presos, que pueden permanecer impasibles ante la publicación de las «monstruosidades» cometidas o manifestar su arrepentimiento por medio de gestos de contrición (arrodillarse, golpearse el pecho, juntar las manos en oración, llorar, bajar la cabeza y taparse la cara con las manos). Las protestas de los relajados son frecuentes, así como el rechazo a cumplir con las reverencias que se suponía que debían realizar. El espíritu rebelde del condenado puede tener diversas manifestaciones, que contrastan con el modelo del arrepentimiento y de la espera serena de la ejecución aconsejado por las élites religiosas, en concreto, en los tratados de buen morir. La valoración que la multitud hacía sobre las actitudes de los condenados, como veremos más adelante, no es unánime y, sobre todo, no es constante a lo largo de la ceremonia, pues basta un gesto de un condenado para provocar un cambio de opinión a su respecto.

La abjuración

Los autos de fe podían durar a veces dos o tres días, no sólo debido a la complejidad del ceremonial, sino también a causa del número de condenados (que podía alcanzar, en las olas de represión más intensas, 150 o, incluso, 200 personas). Todo esto hacía más difícil y lenta la ceremonia, lo que exigía un aparato continuo y pesado de apoyo, como la preparación de un sistema que permitiese circular a las personas al comienzo y al final de la jornada. Evidentemente, la duración de la ceremonia obligaba a escoger los momentos más significativos y reorganizar el orden que estaba previsto para los distintos

actos de la misma. La lectura de las sentencias de los relajados, prevista para la parte final del rito, se hacía siempre al final del primer día, aunque hubiese más sentencias a la espera de ser leídas, que se retomaban al día siguiente, según el orden que les correspondía. La actitud de los inquisidores y de los invitados durante la ceremonia es asimismo significativa de la importancia que se les atribuía a los diferentes actos que tenían lugar durante la misma. Así, todos ellos están presentes durante los tres actos protocolarios (sermón, juramento colectivo o publicación del edicto de fe y lectura de la bula papal), mientras que durante la lectura de las sentencias, que duraba más tiempo, se aprovechaba para almorzar en las salas interiores. El acto siguiente, sin embargo, se hizo cada vez más importante en la economía de la ceremonia, pues se trata del acto de abjuración, es decir, del acto de expresión pública y formal del arrepentimiento del penitente, del rechazo a las herejías cometidas y del compromiso renovado con la Iglesia católica.

Las primeras relaciones conocidas de autos de fe nos informan sobre las formas simples de este rito, cuando los diferentes actos no estaban todavía separados e integrados en una secuencia clara. El «prólogo» no tiene la complejidad ceremonial que adquiere en el siglo xvii, la lectura de las sentencias se hace de forma abreviada, la abjuración se realiza individualmente y la relajación de los condenados constituye el momento central que concluye la ceremonia[71]. A finales del siglo xvi y a principios del siglo xvn, el acto de abjuración se impone como un momento especial del rito. Los reconciliados ya no abjuran de forma individual tras haber oído su sentencia, sino que vuelven a su lugar en el estrado de los infamados. Sólo después de la lectura de todas las sentencias, incluidas las de los relajados, se realiza un acto colectivo de abjuración de todos los reconciliados, en pequeños grupos. El carácter autónomo que adquiere progresivamente este acto se aprecia físicamente en la diferenciación espacial del altar de abjuración, que cobra cada vez mayor importancia en los modelos de tablado del siglo xvii, como podemos ver en las representaciones de los autos de fe, en las que la ampliación del altar de abjuración aumenta extraordinariamente la distancia entre el estrado de los inquisidores y el de los condenados.

Resulta interesante analizar cómo se suceden los actos finales del rito: a) lectura de las sentencias de los reconciliados; b) lectura de las sentencias de los relajados; c) entrega de los relajados a la justicia secular; d) abjuración de los reconciliados. Esta secuencia de actos, que se estableció bastante tarde, probablemente como respuesta a las

[71] ***Vd.*** **las relaciones de los autos de fe citados de Lisboa en 1544, de Valladolid en 1559 y 1563 y de Córdoba en 1590.**

críticas manifestadas en relación a la práctica anterior, acentúa la diferenciación del auto de fe respecto al espacio de ejecución de los condenados (los inquisidores querían delimitar este último como un espacio civil que no se podía confundir con el espacio en el que se desarrollaba el rito). Los cronistas caracterizaban justamente el espacio del rito como aquél en el que se consagraba el triunfo de la fe contra las herejías, el triunfo de la justicia de inspiración divina sobre las perversiones diabólicas. De ahí la metáfora del Juicio Final tantas veces utilizada en los sermones y en las relaciones de los autos de fe, que tiene su expresión física en la etiqueta que regula la salida de los condenados. Mientras los relajados salían por el lado izquierdo de los inquisidores (como en las representaciones del Juicio Final, que situaban a los condenados al Infierno a la izquierda de Cristo), los reconciliados salían por el lado derecho, de nuevo integrados en la Iglesia. Una distinción semejante se produce en relación al tiempo, pues el auto de fe termina con la abjuración de los reconciliados, tras la entrega de los relajados y antes de su ejecución, es decir, que el auto de fe se concluye con la «feliz» reintegración de los arrepentidos.

Volvamos, sin embargo, a la ceremonia de abjuración. En el caso de Palermo, en 1724, los penitentes bajaron de su estrado en grupos de seis con la vela encendida, conducidos por el portero del «Santo Oficio» hasta la tribuna de los inquisidores. En la tarima, frente a los inquisidores, se arrodillaron en torno a una pequeña mesa tocando con las manos un misal y una cruz que había sobre la misma. El secretario leyó las fórmulas de abjuración *(de levi* o de *vehementi),* repetidas a continuación por los sentenciados. Éstos se levantaron y esperaron sobre el tablado a que el resto de los reconciliados abjurasen. El coro de los músicos de la capilla real cantó el *miserere* al mismo tiempo que dos capellanes de la Inquisición tocaban con la vara de la justicia las espaldas de los reconciliados tras la abjuración. Al comenzar este acto, el primero de los inquisidores recitó fórmulas consagradas de exorcismo, así como las oraciones correspondientes al ritual romano. Después del cántico, los inquisidores leyeron otras oraciones, a las que siguió el himno *veni creator spiritus;* durante los primeros cuatro versículos los inquisidores y todos los asistentes se arrodillaron, mientras que los penitentes permanecieron de rodillas hasta el final del mismo. Terminado el himno, se descubrió la cruz verde. Después de las últimas oraciones proferidas por el primer inquisidor, éste dio la absolución *ad cautelam* a los penitentes. Al final de la ceremonia, los inquisidores anunciaron el cierre del auto de fe al Senado y salieron por la escalera secreta, por detrás del tablado, que conducía a la catedral, donde adoraron al Santísimo Sacramento y agradecieron a Su Majestad Divina el éxito del rito y el glorioso triunfo sobre los sacrilegios cometidos contra la religión católica. Una segunda acción

de gracias tuvo lugar en la capilla de Santa Rosalía, tras la cual, los inquisidores salieron por el pórtico norte de la catedral, donde saludaron a los senadores que los esperaban y regresaron a su palacio escoltados por soldados del rey. A su vez, la *Congregazione della Pescagione,* nuevamente organizada en procesión, conducía la cruz verde y a los reconciliados al palacio de la Inquisición[72].

Esta ceremonia de abjuración muestra ya mayor complejidad, aunque su estructura sea básicamente la misma desde la primera mitad del siglo xvii. Como detalles complementarios que aparecen en otras relaciones, encontramos que en Madrid, en 1632, antes del exorcismo, se dio a los reconciliados un cuestionario sobre los principales puntos relativos a la fe elaborado por el inquisidor general; que, en general, la misa se retomaba después del acto de abjuración; o que el inquisidor más antiguo vestía estola y sobrepelliz antes de bajar de su estrado para dar la absolución. El espacio de contrición pública se repartió entre la tribuna de los inquisidores y el altar de abjuración, pero los momentos clave de la ceremonia están presentes desde el principio: la lectura de la fórmula, el juramento de los penitentes con las manos sobre la cruz y el misal, las velas amarillas encendidas como señal de penitencia y de fe[73], el toque con la vara de la justicia como señal de liberación del estado de excomunión en el que se encontraban, el canto de los himnos y, finalmente, el descubrimiento de la cruz verde tras la abjuración y la expiación de los crímenes que la habían ensuciado. Todo el sentido de esta ceremonia que cierra, en cierta medida, el auto de fe (al menos la parte organizada bajo la responsabilidad directa de los inquisidores), reposa sobre la idea de la reintegración de los herejes arrepentidos tras un período de investigación de las faltas cometidas por éstos y de verificación minuciosa de las confesiones y de las manifestaciones de arrepentimiento y de expiación de sus «crímenes», que culmina (aunque no acabe ahí) con la abjuración pública de los «errores» en el auto de fe.

La ceremonia de abjuración presenta un doble aspecto que debemos analizar. Representa el momento de la reintegración de quien se sitúa fuera de la Iglesia y, al mismo tiempo, funciona como un momento de expiación (a través de la contrición y de la retractación públicas) de las ofensas a Dios y a la comunidad de fieles. Si nos situamos en la perspectiva del individuo, la ceremonia es un rito de paso[74] en el que la práctica de la herejía significa el momento de ruptura con el compromiso asumido frente a Dios y frente a la Iglesia a

[72] **D. Antonino Mongitore, *op. cit.***

[73] **Gerd Heinz-Mohr, *Lessico di iconografia cristiana* (traducción del alemán), Milán, Istituto di Propaganda Libraia, 1984, pp. 82-83.**

[74] **Vd. Arnold Van Gennep, *op. cit.***

través del Bautismo y de la Primera Comunión; la detención y la consiguiente investigación suponen un período de marginación, ya que se coloca al acusado fuera de la comunidad, bajo la amenaza de excomunión; y, finalmente, la abjuración significa la reintegración, la aceptación del individuo en el seno de la Iglesia y la renovación de sus compromisos ante Dios. Esta sucesión de situaciones diferentes por las que pasa el reconciliado se hace patente en la *Relation de l'Inquisition de Goa* de Charles Dellon, en la que éste se queja de la severidad de un familiar de la Inquisición (general de la armada portuguesa en India) que lo había acompañado durante la procesión del auto de fe. El familiar se había negado a responder a sus preguntas y había rechazado incluso un pellizco de tabaco de polvo antes de la abjuración (el silencio subrayaba el período de marginación impuesto a los presos, que se prolongaba hasta el auto de fe). Esta actitud contrasta con el período inmediatamente posterior al acto de reconciliación, marcado por el regocijo: «después que fui absuelto, me abrazó, me dio tabaco y me dijo que me reconocía como su hermano, pues la Iglesia me había liberado»[75]. Si nos situamos en la perspectiva de la comunidad —ambos niveles están estrechamente ligados—, la ceremonia de abjuración es la última fase de un drama social[76] abierto por la manifestación de herejía. La sociedad del Antiguo Régimen, de hecho, se representa como una comunidad cristiana en búsqueda de la salvación, cuyas desviaciones en la creencia y en la práctica religiosa se presentan (y, eventualmente, una parte de la población los siente) como una ofensa a los valores colectivos y a la relación del hombre con Dios, protector de la comunidad. A la ruptura y a la crisis abierta por la expresión de herejía les sigue un período de reparación (representado aquí por la intervención inquisitorial, la investigación de la «verdad» de los hechos y el anuncio público de los resultados) y por un período de reintegración, cuyo momento clave corresponde a la expurgación y a la expiación de la ofensa supuestamente cometida contra la divinidad, restableciéndose así el delicado equilibrio en la relación con lo sagrado (de ahí la acción de gracias de los inquisidores al final del rito, pues su éxito significaría la aceptación del procedimiento judicial, la reparación del crimen de lesa majestad divina y la satisfacción del Dios herido).

Cabe añadir dos observaciones finales relativas a este acto fundamental del rito que analizamos. La primera se refiere al destino de los penitentes que morían en las cárceles; la segunda, a la actitud de los

[75] **Charles Dellon, *op. cit.* Este comportamiento, por otra parte, lo imponen desde muy pronto los Consejos de la Inquisición; AHN, Inq., Libro 1254, fl. 205r.**

[76] ***Vd.* Victor Turner, *Dramas, fields and metaphors. Symbolic action in human society,* Ithaca, Cornell University Press, 1974.**

inquisidores frente a quienes son objeto de falsas acusaciones. En general, los penitentes que mueren en la prisión son reconciliados *post mortem* por el tribunal, que concluye su proceso con la absolución, anulando así la excomunión en que había incurrido el acusado. Pueden, por tanto, tener un entierro cristiano. Con todo, es muy raro que los cadáveres de los penitentes aparezcan en auto de fe público, «privilegio» reservado a los herejes juzgados impenitentes y excomulgados, cuyo entierro religioso se sustituye con el aniquilamiento de su cuerpo por el fuego. Así, los penitentes muertos en prisión son objeto de un rito de reconciliación que tiene lugar en los autos particulares, realizados en privado en el palacio de la Inquisición. Los muertos aparecen representados en forma de estatua de yeso con un sambenito, con una vela y un rosario en las manos, como señal de conversión a la fe católica. Los inquisidores «reciben» la abjuración formal de sus errores, conceden la absolución, administran los sacramentos de la Penitencia y de la Eucaristía (sic) y les dan sepultura religiosa[77]. El caso de aquellos que son objeto de falsas acusaciones es más complicado. En general, no aparecen en los autos de fe públicos, sino que son absueltos en la sala del tribunal (son casos delicados tanto para el acusado, que pretende evitar toda publicidad, como para el tribunal, pues se pone en evidencia la debilidad de sus procedimientos judiciales de persecución religiosa). Existen casos, sin embargo, en los que los inculpados quisieron y obtuvieron una reparación pública, debido a la repercusión que tuvieron sus respectivos procesos. Es el caso del P. Francisco Bussaca, residente en la aldea de Ficarra, diócesis de Messina, en Sicilia, que había sido acusado de proferir blasfemias y proposiciones heréticas, así como de leer y poseer libros prohibidos. Una vez comprobada su inocencia y la falsedad de las acusaciones, consiguió que su sentencia se hiciese pública, apareciendo en el auto de fe de 1670 en Palermo, sobre una mula, entre los consultores del tribunal. Durante la ceremonia se le situó en la tribuna de los inquisidores, vestido con manto, bonete y con una palma en la mano. Al comenzar a leer su sentencia, se tocaron trompetas en su honor[78]. El otro caso es el de Ángela de la Vega y Torres, vecina de Salamanca, que escuchó la sentencia de absolución en un auto particular con una palma en la mano. Frente a ella, los dos falsos testigos recibieron el respectivo castigo: doscientos azotes[79]. No se puede dejar de señalar cómo la Inquisición supo transformar un asunto incómodo en un nuevo motivo de espectáculo en el que los falsos acusados llevaban la insignia de los santos mártires y los falsos testigos eran castigados en público, en un rito completo de expiación y de reparación.

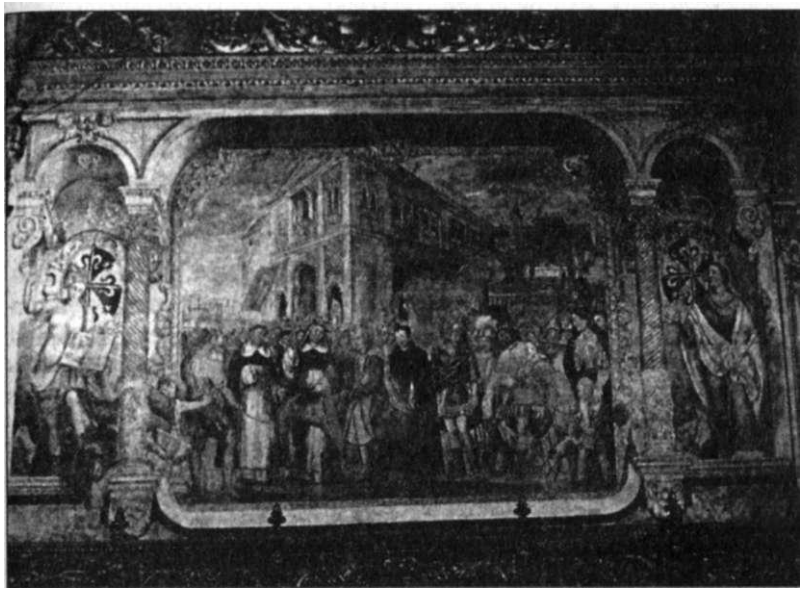
[77] ***Relación de los reos que salieron en el auto particular de fe,*** **Madrid [1721], p. 3.**
[78] **AHN, Inq., Libro 1237, fl. 228r.**
[79] ***Relación de los autos particulares de fe,*** **Madrid, [1727], fl. IVv**

La realización del espectáculo de la ejecución de los relajados por la Inquisición tiene lugar inmediatamente después del auto de fe, bajo la responsabilidad de las autoridades civiles y la supervisión de los agentes inquisitoriales. Esta distribución de responsabilidades tiene explicación, ya que los inquisidores, como clérigos, no podían condenar a nadie a la muerte (práctica prohibida por el Derecho Canónico). De ahí el artificio de «relajar» al excomulgado al brazo secular, que reconocía la validez del proceso inquisitorial, aceptando sus conclusiones y ordenando inmediatamente la ejecución de la pena capital. El lugar en el que se celebraba esta ceremonia era distinto del lugar del auto de fe, ubicándose en las zonas en las que tradicionalmente se realizaban las ejecuciones civiles (fuera de las puertas de la ciudad, para no «ensuciar» el centro urbano delimitado por las murallas y consagrado por medio de ritos de protección, como las procesiones)[80]. En Sevilla, por ejemplo, la ejecución se realizaba en el Campo de la Tablada; en Madrid, fuera de las puertas de Fuencarral y de Alcalá; en Toledo, en el Arrabal de la Vega; en Palermo, en el *Piano di Santo Erasmo;* en Coímbra, en los islotes del río Mondego, cerca del puente; en Lisboa, en el lado oriental de la *Ribeira,* junto al río y a los barrios populares.

El espectáculo daba comienzo en el mismo momento de la «separación de las aguas» entre reconciliados y relajados en el auto de fe. Los inquisidores daban un tiempo de espera antes de la lectura de las sentencias de los excomulgados a fin de permitir un arrepentimiento final, espera ritual, pues el resultado de esta aparente generosidad era siempre pobre. Tras la lectura, el alcaide de la cárcel tocaba con su mano el pecho de los relajados, señalando así el abandono de la jurisdicción inquisitorial y la entrega a la justicia secular, que tomaba posesión de los presos. A continuación, éstos eran conducidos a una sala construida fuera del tablado del auto de fe, donde se reunía el tribunal civil para formalizar la sentencia de ejecución de la pena capital, preguntando a los condenados en qué religión querían morir. Generalmente, este desfile lo acompañaban soldados y participaban en el mismo las cofradías y los miembros de las órdenes religiosas encargadas de dar asistencia a las víctimas (en el caso de Palermo, la *Compagnia dell'Assunta y* la *Congregazione della Pescagione,* en Coímbra, la *Misericordia y* en Lisboa, la *Confraria de Sao Jorge).*

La asistencia a los condenados era un aspecto fundamental de esta ceremonia, pues el espectáculo del castigo de herejía resultaba siem-

[80] ***Vd.*** **Jean Delumeau, *Rassurer et proléger. Les sentiments de sécurité dans l'Occident d'autrefois,* Paris, Fayard, 1989.**



Fresco de Lucas Valdés en la iglesia de la Magdalena en Sevilla, titulado *Suplicio de Diego Duro* y reproducido por María Victoria González de Caldas, *op. cit.*, p. 241. Se trata de una de las pocas representaciones de la marcha del condenado hacia el teatro de la ejecución, en este caso, sobre una mula. Resulta curioso observar que no aparecen las armas de la Inquisición en una época tan tardía (principios del siglo xviii), sino las de la Orden de los Predicadores.

pre ambiguo. Por una parte, el rigor de la justicia se veía como un medio de intimidación contra las creencias y las prácticas desviadas; por otro lado, la exposición de la impenitencia demostraba el fracaso puntual de los inquisidores y el triunfo del demonio, pues significaba la pérdida de un alma para las fuerzas del mal y la debilidad de la Iglesia en su tarea de conducir el rebaño del Señor. De ahí los esfuerzos empleados en lograr el arrepentimiento del condenado, para lo que se convocaba a varios religiosos que debían asistir sucesivamente al preso durante día y noche desde la comunicación de la sentencia (tres días antes del auto de fe) hasta el momento de la ejecución. Estos religiosos (teólogos de diversas órdenes, sobre todo jesuítas en el caso portugués) empleaban todos los medios de persuasión a su alcance con el fin de garantizar una buena muerte. La idea del bien morir, objeto de numerosos tratados entre los siglos xvi y xviii[81], desempe-

[81] *Vd.* Roger Chartier, «Les arts de mourir, 1450-1600», *Annales, E.S.C.,* 1, 1976, pp. 51-75 y Daniel Roche, *Les republicans des lettres. Gens de culture et Lumières au xvme siècle,* Paris, Fayard, 1989, pp. 103-150.

naba un papel importante en la ceremonia de ejecución, pues se suponía que a través del comportamiento del condenado se expresaba la misericordia divina o la posesión demoníaca. El arrepentimiento en el último momento significaba una actitud de resignación compatible con el ideal cristiano, interpretándose el apaciguamiento del hereje como una manifestación del perdón divino y, por consiguiente, del éxito de la acción inquisitorial.

La actitud de los espectadores pone de manifiesto un relativo consenso en relación a este modelo de la buena muerte. A los condenados los acompañaba hasta el lugar del suplicio una multitud vociferante que exigía a las víctimas el arrepentimiento y la resignación. La presión constante de los teólogos se multiplicaba así por medio de la presión sobrecogedora de la masa de creyentes, que de esta manera encontraba un medio por el que participar en la ceremonia, justamente en el acto que cerraba todo el ritual. La parada del cortejo en todos los oratorios e imágenes de santos que se encontraban en el recorrido era un llamamiento a la intervención divina, generándose una enorme expectación ante una posible manifestación de la presencia divina a través de un eventual cambio de actitud de la víctima, a la que se pone en una situación excepcional, entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos. La irrupción de la religiosidad sobrecogedora de las masas[82] sólo es posible al finalizar la celebración oficial de la Inquisición, desencadenándose en el marco de la ejecución civil de los condenados. La teatralización del gesto y de la palabra por parte de todos los espectadores, que se arrodillaban ante los condenados irreductibles e invocaban a los santos protectores, señalaba la última fase del rito, tal y como era vivido por la población, constituyendo el «climax» de un drama social en el que se consagraba la exclusión de los impenitentes en el punto exacto en el que el equilibrio de la relación entre el Hombre y Dios era más frágil. De ahí la exasperación de la tensión colectiva, proyectada en la exigencia incesante de contrición y de arrepentimiento que se hacía a los condenados. En el caso de que éstos cediesen a la presión, se pasaba a un momento de regocijo y de alivio colectivo, un estado de comunión renovada, expresado por el abrazo de la víctima —el propio verdugo le pedía perdón por tener que cumplir con su deber— y por el modo festivo con el que se acompañaba al nuevo penitente, consolado constantemente con oraciones por su alma[83]. En el caso contrario, cuando los condenados resistían

[82] **Sobre la expresión de estas pulsiones religiosas en otros contextos, *vd.* Alphonse Dupront, *Du sacré. Croissade et pèlerinages. Images et langages,* Paris, Gallimard, 1987.**

[83] **La narración de la conversión en el último momento de un judaizante condenado por la Inquisición *(Noticia verdadera de la inspirada* y *maravillosa conversión...,* Sevilla, Imprenta Castellana y Latina de los Herederos de Tomás López de**

los actos de piedad y de dolor de la multitud (mezclados con el escarnio y con insultos), su sacrificio[84] satisfacía la perturbación colectiva, aunque su actitud firme, serena e inquebrantable pudiese dar lugar a interpretaciones incómodas, pues dicha postura era contraria a la imagen agitada del poseído por el demonio.

La construcción de los lugares en los que se realizaba la ejecución quedaba bajo responsabilidad de las autoridades civiles, aunque el lugar se consagraba por medio de la presencia de una cruz, que generalmente pertenecía a la cofradía que tenía el privilegio de asistir a los condenados hasta el último momento. En las ciudades en las que se celebraba la procesión de la cruz verde la víspera del auto de fe, la cofradía organizaba una nueva procesión después de colocar la referida cruz en el cadalso del auto de fe, llevando una segunda cruz (en general, blanca) al lugar de la ejecución. Este no se preparaba de la misma forma en todas partes. En la mayor parte de los casos, las bases de las hogueras eran bastante sencillas, compuestas por un cubo formado con leños cruzados sobre los que se colocaba una plataforma apoyada en un tronco vertical. En este tronco, la víctima podía ser estrangulada antes de la hoguera en el caso de que hiciese manifiesto su arrepentimiento y quisiese morir como católico. Había, con todo, modelos más complejos. Así, en Sevilla, a finales del siglo xv, las autoridades civiles hicieron construir estatuas gigantescas de yeso, huecas, en las que se colocaba a los condenados de la Inquisición, que

Hará, [1722]) nos proporciona el modelo de buena muerte de un relajado. Éste llora y confiesa todos sus «errores», elogia al tribunal y declara merecer la pena capital. Agradece asimismo la sentencia que lo ha ayudado a castigar su orgullo y salvar su alma. Declara a la población su conversión, afirmando ser indigno de la misericordia divina. Pide perdón a todos por el escándalo y el mal ejemplo que ha dado. Muere pronunciando el nombre de Jesús y con la cruz entre las manos. Se trata de un relato ejemplar, en el que el lugar de la ejecución se transforma en teatro de conversión.

[84] **Sobre esta dimensión de sacrificio de la ejecución, *vd.* Michel Bée, «Le spectacle de l'exécution dans la France de l'Ancien Régime», *Anuales, E.S.C.,* XXXVIII, 1983, pp. 843-862. Es necesario, con todo, matizar esta noción y encuadrarla en el respectivo contexto, en el que su significado es el de acción de ofrecer a Dios como reconocimiento de su poder, demostración de vasallaje o apaciguamiento de su justicia, implorando su misericordia; Raphael Bluteau, *Vocabulario,* citado, tomo VII, letra S, p. 424. Marcel Mauss subraya el sentido profundo del sacrificio: comunicación entre el mundo sagrado y el mundo profano por medio de una víctima. Este autor distingue entre pena religiosa y sacrificio (al menos el sacrificio expiatorio), pues mientras que en el primer caso la consagración violenta se dirige directamente al sujeto que ha cometido el crimen, expiándolo él mismo; en el segundo se produce una sustitución en la que es sobre la víctima, y no sobre el culpable, sobre quien recae la expiación. Con todo, Mauss reconoce cierta ambigüedad en la pena religiosa, pues el culpable desempeña el papel de una víctima expiatoria, purificando él mismo la mancha con la que ha ensuciado a la sociedad; Marcel Mauss, «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice (1899)», en *Oeuvres,* vol. I, París, Minuit, 1968, pp. 205-206 y 302.**

morían de esta forma encerrados dentro de aquellas imágenes[85]; en Coímbra, en el siglo xvn, se construían barracones en los islotes del río Mondego, frente a la ciudad, donde los condenados eran encerrados y quemados[86]; y en Palermo, en 1724, se construyó una empalizada circular en el *Piano di Santo Erasmo* con 305,8 m de diámetro y 1,8 de altura, en el centro de la cual se colocaron dos cubos de leña para las víctimas, separados por una especie de biombo de madera para evitar que los presos se comunicasen entre ellos[87].

La asistencia al espectáculo se garantizaba gracias al tiempo de espera que se producía entre el final del auto de fe y el comienzo de la ejecución. La formalización de la sentencia por parte del tribunal civil y el cortejo de los condenados, interrumpido en numerosas ocasiones, daban un espacio de tiempo suficientemente prolongado que permitía a las autoridades, nobles y notables trasladarse desde la plaza en la que se había realizado el auto de fe hasta el lugar de la ejecución (la asistencia de clérigos a las ceremonias de ejecución estaba prohibida por el Derecho Canónico). Alrededor de los cubos preparados para la hoguera, en ocasiones, se construían balcones en madera que permitían una mejor visión del espectáculo a los invitados ilustres (el rey, el virrey o los nobles). Dichos balcones estaban preparados para ofrecer refrescos. En ciertos casos, se produce una intervención sorprendente a petición de las autoridades, como en el auto de fe celebrado en Madrid en 1680, en el que el rey Carlos II tocó con la mano el haz de leña con el que se debía encender la hoguera (siguiendo el ejemplo de lo que habría hecho el rey Fernando III). Este ritual expresa el compromiso del rey en el castigo de los herejes y constituye un uso inesperado de la práctica curativa del toque regio[88] (conocida aunque no

[85] **José María Montero de Espinosa, *Relación histórica de la judería de Sevilla* (1820), reimp., Sevilla, 1978, p. 45 (las estatuas del quemadero sólo se destruyeron en 1809). Sería necesario buscar los orígenes de una práctica tan original. La única referencia parecida se encuentra en Julio César, *The Gallic War* (texto latino con traducción inglesa de H. J. Edwards), Londres / Cambridge Massachusetts, Heineman / Harvard University Press, 1917, p. 340, aunque sin relación directa alguna, pues se trata de sacrificios reparadores de la majestad divina practicados por los druidas galos, los cuales prendían fuego a las imágenes inmensas en las que encerraban a los criminales (o a alguien en su lugar): «Alii immani magnitudine simulacra habent, quorum contexta viminibus membra vivis hominibus complent; quibus succensis circumventi ¡lamina examinantur nomines. Supplicia eorum qui in furto aut latrocinio aut aliqua noxia sint comprehensi gratiora dis inmortalibus esse arbitrantur, sed, cum eius generis copia defecit, etiam ad innocentium supplicia descendunt».**

[86] **Antonio Baiâo, *op. cit.,* pp. 153-154.**

[87] **D. Antonino Mongitore, *op. cit.,* grabado en el que aparece representado el lugar de ejecución.**

[88] **Marc Bloch, *Les rois thaumaturges: études sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Anglaterre* (1924), rééd., París, Gallimard, 1983.**

ejercitada en España), que se trasladaba aquí al contexto de la consagración de la hoguera de los herejes.

El compartimiento de quien sufría el suplicio era asimismo objeto de observación. En este teatro de la ejecución, el actor del drama es el condenado, cuyos gestos, muecas, gritos de dolor, exasperación o, por el contrario, la dignidad de su postura, la impasibilidad de su rostro y su capacidad de sufrimiento impresionan a la multitud y dan lugar a los comentarios más vivos. Los verdugos no seguían conductas reguladas. Así, en varios lugares nos encontramos con la práctica de quemar primero el vestuario o incluso algunas partes del cuerpo del condenado como forma de quebrar su resistencia. En el caso de las ejecuciones de Palermo en 1724, los dos religiosos condenados fueron cruelmente maltratados antes de la hoguera, pues a la hermana Gertruda se le quemaron los cabellos y el vestido sin que se arrepintiese, mientras que al hermano Romualdo se le quemó el hábito y el rostro sin que se retractase (este último había declarado que si moría quemado se aparecería a todos en el centro de la ciudad en un carro triunfal).

Las actitudes de las autoridades y de la población frente al cuerpo del condenado resultan bastante interesantes. Los inquisidores, en primer lugar, consideran el cuerpo del acusado como la baja naturaleza material del Hombre, el recipiente productor de sus flaquezas, cuyo papel es ambiguo, pues, por un lado, es el instrumento del demonio para desviar el alma de la vía justa y, por otro, debido a esa misma debilidad, es el medio ideal de investigación y de producción de la prueba (de ahí el uso de la tortura en los casos más difíciles). Para los verdugos de la justicia civil, el cuerpo del condenado es el objeto de su trabajo, que puede ser manipulado de diferentes maneras. Esta posibilidad de jugar sádicamente alrededor de un cuerpo atado, inmóvil e impotente tiene su otra cara de la moneda, pues la función del verdugo fue siempre considerada impura y la amenaza de venganza por parte de los espíritus de los ejecutados tiene un peso en su vida cotidiana (de ahí la petición de perdón al condenado arrepentido). Para la población que asiste al espectáculo, el cuerpo de la víctima es una superficie en la que se pone de manifiesto la lucha entre Dios y el demonio y, al mismo tiempo, es un microcosmos que refleja el universo efervescente de la vida en el que se mezclan espíritu y materia. La circunstancia excepcional de la muerte de los condenados los expone todavía más a las intersecciones entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos, suponiéndose que su alma perturbada puede regresar para buscar su cuerpo castigado y despreciado. De ahí las prácticas de hechicería con restos mortales de los condenados o con la cuerda de la horca; de ahí la práctica de quemar el cuerpo de los herejes, no sólo por homología entre las llamas terrestres y las llamas del

Infierno, sino también para borrar su presencia de la memoria de las gentes y para anular todos los puntos de referencia, dificultando el regreso de su alma (lo que explica el que las cenizas se dispersasen en el viento o en el agua).

La ejecución simbólica de los muertos y de los ausentes condenados por herejía es más «fría», si bien no está del todo exenta de emoción. En primer lugar, estos condenados están representados por estatuas individuales, vestidas con los sambenitos, las insignias y los retratos de los relajados. Con todo, las efigies podían ser dobles —con un retrato en la parte de delante y otro en la parte de atrás—, como sucedió en España en el período inicial de funcionamiento de la Inquisición, donde el gran número de fugitivos impuso esta solución de recurso, no sólo para poder representar a las parejas, en un primer momento, sino también para ahorrarse la mitad de las estatuas[89]. Con todo, esta utilización de las dos caras de Jano en un contexto tan particular no puede entenderse apenas desde un punto de vista económico. El significado tradicional de este Dios ambivalente de origen indoeuropeo es justamente el de transición y el de paso, poniendo de manifiesto la evolución del pasado hacia el futuro, de una estado a otro, de un universo a otro[90]. Por otro lado, los sambenitos se retiran de las estatuas antes de quemarlos para colgarlos (exponerlos), como el resto, en las iglesias parroquiales. Además, en el caso de los difuntos, las respectivas efigies se lanzan al fuego con los cuerpos que representan. En una palabra, se trata de una labor simbólica bastante sofisticada en torno a la noción de imagen y sobre su eficacia práctica, que exige una puesta en escena particular en el caso de los condenados ausentes.

La memoria

La memoria viva del auto de fe se mantenía a través del espectáculo de aplicación de las penas menores que los inquisidores decidían (flagelación de los presos por las autoridades civiles dos días después del auto en las vías públicas, uso obligatorio de los hábitos penitenciales durante varios años, prisión en el colegio de la fe para el adoctrinamiento religioso de los reconciliados, etc.). Esta memoria a corto plazo, cotidiana, correspondía a un período de «purgación» de los vicios adquiridos por el pecador perdonado, durante el cual éste se sometía a un proceso de reeducación y, al mismo tiempo, cumplía una

[89] **Henry Charles Lea, *op. cit.,* vol. III, p. 215.**

[90] **Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles,* 2.* éd., Paris, Seghers, 1974, p. 67.**

fase de penitencia con la que expiaba completamente las ofensas cometidas. Lo interesante de este proceso se encuentra en la concepción de una reintegración lenta, en la que la fase expiatoria (análoga al Purgatorio) se define simbólicamente por medio del espacio cerrado (el colegio de la fe o el convento), del espacio distante (el exilio de la ciudad o del obispado) y/o por medio del vestuario impuesto. El uso obligatorio de los hábitos penitenciales ponían al reconciliado en una situación de transición que hacía aún más complicado el rito de paso, pues la reintegración no se hacía de una vez, el rito de abjuración y de reconciliación públicas con la Iglesia no borraban mágicamente la fase de marginación anterior. En el caso de los conversos, esta reintegración era aún más compleja, pues, cuando la Inquisición les condenaba, quedaban automáticamente excluidos del acceso a determinados cargos y del ejercicio de ciertas profesiones (cargos públicos, la medicina o la abogacía).

La memoria a medio plazo se relacionaba también con el sentido de la vista, si bien se estimulaba por medio de objetos y no a través de la presencia física de los condenados. Las Inquisiciones de España y Portugal, de hecho, tenían la costumbre de tomar los hábitos penitenciales de los sentenciados (así de los reconciliados como de los relajados), y de mandarlos colgar en los muros interiores de una de las principales iglesias de la ciudad (generalmente, la de los dominicos, aunque no sólo en ésta), con una inscripción en la que se mencionaba el nombre del condenado y el tipo de crimen cometido (cabe recordar que en los sambenitos de los relajados aparecía, además, el retrato de la víctima)[91]. Esta práctica está relacionada con las pinturas infamantes que se desarrollaron en el norte de Italia desde el siglo xm para casos de quiebra económica y de traición política. En este caso, la pintura infamante se realizaba en los muros exteriores de las prisiones, aunque ya entonces era práctica corriente la de colgar inscripciones en el pecho de los condenados[92]. Resulta interesante ver cómo esta práctica se trasfiere al ámbito religioso y cómo se hace uso de ella en vestuarios que se exponen inmediatamente en una iglesia. El objetivo de perpetuar la memoria infamante del relajado es evidente, pues los robos se producen a menudo, hay peticiones constantes de familias que piden que se retire el hábito de un antepasado e incluso

[91] **Esta práctica aparece recogida en los reglamentos, si bien el Consejo confirma en diversas ocasiones, a lo largo del siglo xvi, la obligación de colgar y renovar los sambenitos; AHN, Inq., Libro 1226, fls. 736v-737r; Libro 1229, fl. 174r-v y Libro 1278, fl. 311r-v.**

[92] ***Vd.* Gherardo Ortalli, *La pittura infamante nei secoli XJii-xvt,* Roma, Jouvence, 1979; Jean Sephard Weisz, *Pittura e misericordia: the oratory of S. Giovanni Decollato in Rome,* Ann Arbor, University Microfilms International, 1983; Samuel Edgerton, *op. cit.***

protestas de comunidades enteras contra la presencia de sambenitos en sus iglesias parroquiales (la infamia, al parecer, la podían sentir todos en ciertas circunstancias)[93].

La exposición de los hábitos penitenciales no es fácil de analizar. Al principio se hacía de forma temporal en la iglesia parroquial del sentenciado, en la que éste era conocido, así como su familia. Más tarde, se produce una especie de centralización de la exposición de los hábitos infamantes, sin límite de tiempo, en una iglesia de la sede del tribunal de distrito (una iglesia conventual, generalmente de una orden mendicante), en la que se acumulan cientos de sambenitos durante los siglos xvii y xviii, que se limpian regularmente y cuya disposición se controla asimismo a menudo[94]. El sentido de la exposición de los hábitos se trasforma con esta nueva elección de lugar, pues de un significado de representación infamante de la memoria del individuo condenado, se pasa a otro nivel de representación infamante de la memoria del conjunto de los condenados. La exposición individualizada de los sambenitos contrasta, por consiguiente, con la exposición de una serie, que produce un efecto completamente diferente, pues el control social que se provoca en el primer caso se ejerce en el marco de la parroquia, por medio de ejemplos concretos de familias conocidas y súbitamente deshonradas, mientras que el control social al que se induce en el segundo caso pierde la dimensión concreta y adopta una dimensión abstracta de vigilancia global. Con todo, esta función instrumental de la exposición de los sambenitos no explica el surgimiento de la idea de serie en la composición de la memoria «física»

[93] **En una carta de Carlos V, de 1519, éste advierte al Consejo de la Inquisición que los conversos habían ofrecido 300.000 ducados por retirar los sambenitos de las iglesias y suprimir los hábitos penitenciales; AHN, Inq., Libro 1267, fl. 38r. En 1642, el consejo de justicia de la ciudad de Elorio, en el Señorío de Vizcaya, escribió al Consejo de la Suprema, de acuerdo con el vicario, pidiendo autorización para retirar el único sambenito de la iglesia de San Agustín, que pertenecía a una hechicera ejecutada en 1509, pues los habitantes de la ciudad son «gente principal, cavalleros hijosdalgo» y la presencia del sambenito llevaba al escarnio y al desprecio de la comunidad. El Consejo de la Inquisición aceptó la petición después de haber analizado el proceso de la hechicera. Critica los fundamentos de la sentencia y declara que la relajación «fue rigor de aquellos tiempos»; AHN, Inq., Libro 500, fls. 282v-284v. Ya en 1625 el Consejo había autorizado a las iglesias parroquiales que señalasen sobre los sambenitos el origen portugués de los condenados, justamente para evitar la infamia a las poblaciones locales; AHN, Inq., Libro 1233, fls. 249r. Cabe añadir que el Consejo defendió en varias ocasiones esta práctica de la exposición de los sambenitos frente a los intentos de interferencia del papa y de los obispos; AHN, Inq., Libro 1276, fls. 47r-179r.**

[94] **Un ejemplo de esta disciplina es la *Relación de los sambenitos que se han puesto y renovado este año de 1755 en el Claustro del Real Convento de Santo Domingo de esta ciudad de Palma por el Santo Oficio de la Inquisición del Regno de Mallorca, de los Reos relaxados y reconciliados publicamente por el mismo tribunal desde el año de 1645,* Mallorca, 1755.**

del condenado (el sambenito representa su doble), o, por plantear el problema de una manera más clara, cómo surgió el gusto por el coleccionismo entre los inquisidores. Cierto es que hay un contexto global de emergencia de la noción de serie en el Renacimiento que permite comprender el gusto por la colección[95], pero la proyección de este gusto en el ámbito de la representación de los condenados nos conduce a un universo mental en el que la demostración del poder pasa por la noción de trofeo[96]. De hecho, este conjunto de objetos colgados por cientos en los muros de una iglesia importante, ocupando el atrio y la nave central, cuidadosamente dispuestos como memoria «presencial» de la herejía castigada y dominada, tiene como significado el despojo del enemigo vencido, en una palabra, la prueba del éxito de la Inquisición escenificado por ella misma.

Esta práctica nos lleva a una percepción de la memoria de larga duración, en la que se inscriben la organización de listas de sentenciados y las relaciones de los autos de fe. Aunque el objetivo general de estos dos tipos de textos sea el mismo —el registro de los herejes presentados en cada ceremonia, indicando nombres, crímenes y penas—, las características formales e incluso los usos de los mismos son diferentes. Así, las listas de condenados, utilizadas en Portugal de forma sistemática, en manuscrito, desde principios del siglo XVIII, se centran casi de forma absoluta en la información relativa a los presos, dejando de lado otros aspectos específicamente rituales (protocolo de las personas presentes, etiqueta de las procesiones y de las entradas al tablado, desarrollo de los diferentes actos que se suceden, etc.). Por su parte, las relaciones elaboradas en España de forma puntual registran los aspectos rituales de la ceremonia, suministrando un resumen de los crímenes y de las penas más narrativo y escogido. Los diferentes momentos de producción y de paginación, sobre todo en las últimas décadas del siglo XVII, permiten comprender mejor esta divergencia en relación con las prácticas de registro. Los inquisidores portugueses elaboran las listas en los últimos días anteriores al auto de fe, se imprimen en secreto en las propias instalaciones del tribunal y se distribuyen el día de la ceremonia a los invitados presentes como una

[95] *Vd.* Claude-Gilbert Dubois, *L'immaginaire de la Renaissance,* París, PUF, 1985 y Krysztof Pomian, *Collectioneurs, amateurs et curieux: Paris-Venice, XVIe-XVIIe siécle,* París, Gallimard, 1987.

[96] Noción a la que se refiere explícitamente Charles Dellon, *op. cit.,* p. 294: «Estas representaciones pavorosas se colocan sobre la nave y por encima de la puerta principal de la iglesia, como si fuesen ilustres trofeos consagrados a la gloria del Santo Oficio, y cuando estas paredes de la iglesia están alfombradas de esta manera, se colocan en las alas que se encuentran al lado de la puerta; quienes estuvieron en Lisboa en la iglesia de Santo Domingo, que no está lejos de la Santa Casa de la Inquisición, han podido darse cuenta de las varias centenas de estas pinturas» (traducción propia).

especie de guía del espectáculo; las relaciones, por el contrario, se elaboran después de la ceremonia, sin limitarse a realizar un registro infamante de los sentenciados, de sus crímenes y de sus penas, pues se persigue también el hacer públicos aspectos «sociales» de la ceremonia, realizando una especie de crónica de las autoridades presentes y de sus principales gestos. De ahí el carácter más narrativo de este segundo tipo de registro, que contrasta con el carácter más impersonal y formalizado de las listas de sentenciados, cuyos parámetros a la hora de registrar la información son bastante homogéneos y estereotipados, constituyendo así una auténtica serie. Lo interesante de estos dos casos es la voluntad por hacer público el registro de la ceremonia y por perpetuar la memoria colectiva, construyendo una especie de «who's who» en negativo de la época.

La voluntad inquisitorial por crear una memoria de la infamia (y, al mismo tiempo, una memoria de sus éxitos en la lucha contra la herejía) es paralela a la voluntad por suprimir completamente la memoria de ciertos «heresiarcas», tratando de evitar el efecto perverso del espectáculo de la ejecución (en concreto, la posibilidad de que se diese lugar a una adoración de los herejes «mártires» por parte de sus discípulos). La consumación del cuerpo por el fuego y la dispersión de las cenizas en el agua o en el aire es una forma radical de negación de la memoria a través del culto del cadáver (actitud tradicional de la liturgia cristiana), si bien hay otras formas de erradicación de la memoria. La demolición de la casa del «heresiarca», especialmente del lugar en el que se celebran los cultos prohibidos, era práctica corriente, autorizada formalmente en España a través de una cédula real de 1501[97], que se debe además relacionar con otro rasgo de la mentalidad: la idea de purificación de la comunidad urbana, pues el espacio arrasado se salaba a continuación y se prohibía la construcción en el mismo. El espacio purificado permanecía como un espacio tabú en el que nadie podía siquiera echar basura. En ocasiones, la colocación de una columna con una inscripción recordaba el acto ritual[98].

El origen de estas prácticas de conservación de la memoria infamante es bastante incierta, aunque ya se ha apuntado la homología existente entre el retrato de los relajados sobre el sambenito y el retrato de los traidores o de los responsables de quiebras económicas en los muros exteriores de las prisiones del norte de Italia, así como entre

[97] **AHN, Inq., Libro 1276, fl. 35r.**

[98] **Es el caso de la casa de D.* Leonor de Buitro, quemada tras el auto de fe de Valladolid de 1559; ASF, Archivio Mediceo del Principato, cod. 5037, fl. 27r-27v; y también el caso de la «sinagoga» organizada en casa del Dr. Antonio Homem, profesor de la Universidad de Coímbra, cuya destrucción se ordenó (aunque nunca se ejecutó) tras el auto de fe de Lisboa de 1624; Antonio José Teixeira, *Antonio Homem e a Inquisicáo,* Coímbra, Imprensa da Universidade, 1895, p. 260.**

las inscripciones de los crímenes sobre el sambenito y la inscripción de los delitos que se colgaba del pecho a los condenados de esa misma región. Las diferencias, con todo, son enormes, no sólo porque los responsables de las quiebras económicas no eran ejecutados, sino también porque el sentido de los castigos no era exactamente el mismo. El exilio de cientos de penitentes nos lleva a pensar en las prácticas de ostracismo en Atenas en el siglo vi a.C, pero en este caso se trataba, en la mayor parte de los casos, de magistrados expulsados por razones políticas, que retomaban sus antiguos cargos cuando se les autorizaba a regresar. No se producían confiscaciones de bienes ni había memoria infamante. Ya la práctica de las proscripciones preveía la destrucción de casas, la confiscación de bienes y la inscripción de los expulsados en una placa de bronce que se conservaba en la Acrópolis. Aún así, los familiares de los condenados no eran objeto de exclusión alguna.

La proscripción del tirano introduce elementos que nos son familiares, pues podía ser asesinado impunemente, se le privaba de sepultura, su familia era expulsada y sus casas y las de sus amigos podían ser destruidas". Las proscripciones en la Roma republicana, realizadas en el 82 y en el 43 a.C, que fueron objeto de numerosas representaciones en la pintura francesa del siglo xvi a propósito de la masacre de los hugonotes, retoman los aspectos más radicales de la proscripción de los tiranos de Grecia, pues los proscritos pierden todos sus derechos, incluido el derecho a la vida, sus bienes se confiscan, se les priva de sepultura, sus cómplices son condenados a muerte (tirados por un precipicio) y a los hijos y nietos de los proscritos se les expulsa de Roma, perdiendo todos sus bienes. Hay todavía más. La *damnatio memoriae* que tiene como consecuencia la proscripción, prevé la destrucción de los monumentos públicos o de los trofeos conmemorativos de las victorias de los proscritos[100].

Aunque algunos de estos elementos se retoman en las prácticas de conservación de la memoria infamante del «Santo Oficio», la lógica inquisitorial de la *damnatio memoriae* no es la misma, pues, en lugar de borrar completamente la memoria de los excluidos, la Inquisición insiste en mantenerla bien viva, organizando listas de condenados y exponiendo colecciones de sambenitos en las iglesias. La memoria infamante que propone la Inquisición está dominada por la lógica del trofeo y de la presentación de los resultados de la acción de los tribunales. No sólo el contexto es totalmente diferente, sino también el marco social de la acción inquisitorial, pues, en lugar de facciones

[99] **Jérôme Carcopino, *L'ostracisme athénien* (1909), 2* éd.. Pans, Félix Alean, 1935.**

[100] **Françoit Hinard, *Les proscriptions de la Rome Républicaine,* Roma, École Française de Rome, 1985.**

políticas que tratan de suprimir la memoria de los adversarios vencidos y excluidos, en el caso de la Inquisición se trata de una institución estable que trata de hacer pública la memoria de la infamia, memoria que justifica la propia existencia de los tribunales.

Un último aspecto se refiere a la raigambre real de la memoria infamante, tal como la pretende y prepara la Inquisición. Los ejemplos a los que hemos aludido sobre las peticiones de comunidades que solicitan que se retiren los sambenitos expuestos en los muros de las iglesias nos permiten pensar en una cierta conformidad con los valores difundidos por los tribunales inquisitoriales (si se prefiere, en una participación en dichos valores). Encontramos, sin embargo, protestas que se dirigen a Roma contra este tipo de prácticas —presentadas, por supuesto, por familiares de las víctimas—, habiendo asimismo indicios relativos a la actitud ambigua de numerosos espectadores en relación a las prácticas de conservación de la memoria infamante. Incluso la actitud inconformista de los condenados ha dejado algunos rastros que no pudieron ser borrados por los inquisidores, lo que representa una resistencia cultural notable por parte de los vencidos. Un ejemplo interesante es el del dramaturgo portugués Antonio José da Silva, condenado a muerte en el auto de fe que se celebró en Lisboa en 1739, que dejó estos versos al conde de Ericeira:

«Cuando Luzbel inspiró [sic]
al trono de Dios subir
justo antes de caer
en el cielo infierno halló.
En el tiempo en que pecó
poco antes de descender
pena comenzó a tener
porque llegó a admirar
que si en el cielo hay pecar
en la gloria hay padecer.»[101]

PRODUCCIÓN Y RECEPCIÓN

La reconstrucción que hemos presentado de la sucesión de actos que componen el auto de fe ha sido realizada a partir de la lectura de fuentes de origen diverso, que hemos tratado de situar en sus respectivos contextos. Este trabajo de crítica de las fuentes exige, con todo, un tratamiento mayor, pues la visión de la ceremonia cambia en función de la posición del agente, el objetivo de la descripción, la forma

[101] **BPMP.Cód. 1249, p. 282.**

escogida, el soporte utilizado y el ambiente institucional o intelectual que nos permite situar el marco en el que los textos o las imágenes se producen. Además de este problema de caracterización de la sucesión de actos (y en relación con el mismo), es necesario abordar un problema más delicado, como es el de la recepción de la ceremonia[102]. Si, en cuanto al primer problema, contamos con un gran número de fuentes directas, en ocasiones incluso demasiado explícitas, elaboradas por los «ingenieros» del rito, para el segundo de los problemas, por el contrario, las fuentes directas son mínimas, lo que nos obliga a descodificar las fuentes indirectas con el objeto de poder aprehender las diferentes formas de percepción del auto de fe en un período de larga duración.

Fijación de la ceremonia

La lectura de los reglamentos internos de la Inquisición no es de manera alguna esclarecedora de la organización de los autos de fe, al contrario de lo que cabría suponer. Estos reglamentos se elaboran desde el principio del funcionamiento de los tribunales con el objeto de definir el marco de acción, la jurisdicción, las normas del proceso, las competencias de las diferentes instancias y las obligaciones de los funcionarios *(vd.* cap. «La organización»). Se imprimen desde muy pronto en España, donde hay recopilaciones publicadas desde la década de 1530-1540, más tarde en Portugal, donde el primer reglamento general impreso data tan sólo de 1613. Las referencias al rito más importante de los tribunales inquisitoriales son pocas en comparación con la definición de las tareas burocráticas, pues la formalización de los actos no es el objetivo fundamental de este tipo de fuente. De igual manera, los tratados y manuales de la Inquisición (generalmente impresos y, los más importantes, en ediciones sucesivas) dejan de lado la reflexión sobre las formas de presentación pública de los condenados, limitándose casi de forma exclusiva a los problemas de derecho penal y de proceso penal[103]. Sería fácil concluir que la publica-

[102] **Sobre las nociones de recepción y de uso social, *vd.* Roger Chartier (dir.), *Les usages de l'imprimé: xve-xixe siede,* París, Fayard, 1986 y Robert C. Holub (dir.), *Teoría della ricezione,* Turín, Einaudi, 1989.**

[103] **Entre otros manuales que circulaban en la época, está el de Bernard Gui, *Manuel de Tlnquisiteur* (edición y traducción de G. Mollat), 2 vols., París, Belles Lettres, 1964; Nicolás Eymerich y Francisco Peña, *Le manuel des inquisiteurs* (edición y traducción de Louis Sala Molins), París, Mouton, 1973; Pablo García, *Orden que comunmente se guarda en el Santo Oficio acerca del procesar en las causas que en el se tratan conforme à lo que esta proueydo por las instrucciones antiguas y nuevas,* Madrid, Pedro Madrigal, 1591; Eliseo Mansini, *Sacro arsenale overo pratica dell'officio della S. Inquisitione ampliata,* Genova, Giuseppe Pavoni, 1625; Cesare**

ción de las sentencias viene considerada por los inquisidores como un aspecto secundario de su actividad. Sin embargo, cuando exploramos la correspondencia entre las diversas instancias del tribunal, encontramos numerosas cartas que se centran en los problemas de la organización de los autos de fe, consultas regulares al Consejo sobre tales asuntos, así como relaciones sobre la manera en que se desarrolló la ceremonia. Esta documentación dispersa pone en evidencia el carácter de *bricolage* que tomó el proceso de construcción del rito, en el que los problemas de etiqueta se resuelven caso por caso, el orden en el que se suceden los actos sufre fluctuaciones y las decisiones adoptadas tienen un carácter fluido y precario. Es entonces cuando nos damos cuenta de que la estructuración de un rito se hace a partir de un conjunto de símbolos conocidos y manipulables, cuya composición procede de ensayos sucesivos, en función de las circunstancias, juntando nuevos elementos y excluyendo otros considerados menos eficaces para la comunicación que se pretende. Esta fluidez que nos sorprende es consecuencia justamente del *status* del rito —una forma de comunicación[104] que se inscribe en el marco de una visión del mundo compartida, una visión religiosa que conoce matices y diferencias de acentuación a largo plazo—, pero es asimismo el resultado de una ausencia de agentes especializados (los inquisidores autores de reglamentos y tratados son generalmente especialistas en derecho canónico, no en liturgia). De hecho, si el auto de fe nunca alcanzó un status de rito litúrgico de la Iglesia, se debe, en parte, a la naturaleza mixta del «Santo Oficio» y a la dimensión secular de la ceremonia, que queda patente en la prolongación que de la misma supone el espectáculo de la ejecución, tras la entrega de los condenados a la justicia secular. Con todo, el carácter trascendente del rito está siempre presente, así como la relación entre el rito y el mito[105], que se subraya constantemente por medio de la referencia al Juicio Final.

Carena, *Tractatus de officio sanctissimae Inquisitionis et modo procedendi in causa fidei,* Cremona, 1641 y Tommaso Meghini, *Regole del tribunale del Santo Oficio, praticate in alcuni casi imaginarii,* Ferrara, 1687. Sobre la importancia del manual de Eymerich, *vd.* Agostino Borromeo, «A proposito del "Directorium Inquisitorum" di Nicolas Eymerich e delle sue edizioni cinquecentesche», *Critica storica,* XX, 4, 1983, pp. 499-547.

104 *y¿* Peter Burke, *The historical anthropology of early modern Italy,* Cambridge, Cambridge University Press, 1987, sobre todo, pp. 4-6 y 225-228.

105 Sobre la importancia de esta relación en el marco de un estudio autónomo del ritual, *vd.* Claude Lévi-Strauss, *L'Homme nu (Mythologiques TV),* París, Plon, 1971 y Pierre Smith, «Aspects de l'organisation des rites», en Michel Izard y Pierre Smith, *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie,* París, Gallimard, 1979, pp. 139-170; La relación entre el auto de fe y el Juicio Final ha sido ya señalada por Maureen Flynn en «Mimesis of the Last Judgement: the Spanish *auto de fe», Sixteenth Century Journal,* XXH, 2, 1991,00. 281-297.

Así, la reflexión sobre la ceremonia nunca alcanzó una dimensión pública durante el siglo xvi, sino que se realizó partiendo de problemas concretos, en el silencio de los gabinetes, redactada en el marco reservado de la correspondencia, de las consultas, de los despachos del Consejo. Con todo, esta reflexión no se queda en los gestos y en las palabras, en los diferentes actos que componen el auto de fe, sino que centra asimismo su atención en el espacio de la ceremonia, ya que el rito se concibe como un espectáculo total. De ahí la intervención de otro tipo de agente especializado en esta reflexión, el arquitecto que trabaja para la Inquisición, cuya competencia en la reorganización de los palacios del tribunal y de sus diferentes espacios se extiende a la proyección de los tablados de los autos de fe y de su respectiva integración en el espacio. El caso de Mateus do Couto es de los más interesantes. Arquitecto de la Inquisición portuguesa durante la década de 1630 —período de reestructuración de las instalaciones del «Santo Oficio» en todo el Reino que culmina las grandes obras iniciadas por el inquisidor general D. Pedro de Castilho a principios del siglo xvii—, Couto dejó una colección notable de plantas de los palacios de la Inquisición en Lisboa, Coímbra, Evora y Goa, así como esbozos rotulados de los palcos del auto de fe de Lisboa, que datan de 1634. Esta reflexión sobre el espacio escénico del rito, su decorado, su posición frente al marco urbano y su etiqueta encuentra su complemento en las relaciones manuscritas sobre la construcción del tablado, en las que las medidas, los volúmenes, los materiales usados y las técnicas de trabajo se describen con todo detalle[106].

Una reflexión, por consiguiente, que se realiza a diferentes niveles, pero que no tiene una dimensión pública, salvo como producto final. Además, esta oposición entre reflexión privada y realización pública —que forma parte de los procedimientos de todas las autoridades carismáticas, en este caso de una autoridad institucional[107]— se pone de manifiesto en la estrategia de publicación de los «resultados» del auto de fe. Aparentemente, las listas de sentenciados y las relacio-

[106] **ANTT, Casa Forte, Mateus do Couto, *O livro das plantas e monteas de todas as fabricas das Inquisicdes deste Reino e da India;* BNL, Reservados, Cód. 863, fls. 248r-352v, *Relacào da fabrica do auto da fe que se celebrou no Rossio* (manuscritos).**

[107] **Sería necesario profundizar en las reflexiones de Max Weber, *Economy and society* (ed. Guenther Roth y Claus Wittich), voi. II, Berkeley, University of California Press, 1978, pp. 1139-1141 [Trad. española: *Economía y sociedad,* México, Fondo de Cultura Económica, 1944], cuando habla de las instituciones católicas y de la concepción del sacerdote como forma más radical de despersonalización del carisma. Sobre todo, quedan por esclarecer las consecuencias de esta construcción de una autoridad carismàtica institucionalizada desde el punto de vista de las formas de ejercicio del poder. Uno de los rasgos más importantes de dicha autoridad es justamente el carácter estrictamente reservado de toda la reflexión sobre las formas de representación y de comunicación de la autoridad carismàtica.**

nes de los autos de fe apenas hablan de los acusados (sobre todo en el primero de los casos), sin embargo, la difusión masiva de estos documentos (las listas portuguesas alcanzaron tiradas de miles de ejemplares, como los 10.000 del auto de fe celebrado en Lisboa en 1728)[108] remite constantemente al marco de presentación de los condenados, de tal modo que el auto de fe es el que garantiza el crédito de las sentencias, que se dan a leer en un resumen impreso con todas las licencias necesarias. Se trata de una estrategia de repetición con el pretexto de un objeto mediatizado (los condenados) que pretende prolongar (y conservar en la memoria) el acto más allá de su realización.

La reproducción de estas listas y relaciones a gran escala sólo se autoriza a partir de las últimas décadas del siglo XVII, pues, en España y en Portugal, una primera experiencia de impresión de listas en la década de 1620-1630 acabó por ser interrumpida. Lo que resulta más sorprendente es la intensificación del ritmo de publicación de las relaciones impresas durante las primeras décadas del siglo xviii, época en la que el rito deja de realizarse en las plazas públicas. En una lista de relaciones impresas entre 1721 y 1725, disponibles en aquel momento en la librería de Isidro Joseph Serrete, se cuentan sesenta títulos que cubren prácticamente todos los tribunales de la Península Ibérica[109]. Esta lista, además, no es exhaustiva, pues se encuentran otras relaciones impresas en la época que no están incluidas en la misma. Parece que el éxito en la difusión de las relaciones superó con creces la estrategia publicitaria de los tribunales, correspondiendo a una dinámica autónoma del mercado editorial. El Consejo de la Suprema decidió centralizar en 1724 la autorización de publicar listas de sentenciados[110], lo que supuso que los tribunales de distrito perdiesen completamente el control sobre la producción y la difusión de este tipo específico de «noticias».

La reflexión interna sobre el rito se hace pública justamente en la época en que la Inquisición está en vías de perder su autoridad carismática. El caso más evidente es el de la relación de D. Antonino Mongitore sobre el auto de fe de Palermo de 1724, en la que dedica la mayor parte del texto a los aspectos rituales de la ceremonia. Su descripción de los diferentes actos que se suceden es una de las más completas, enriquecida con observaciones de detalle particularmente atentas a la etiqueta, al significado de los gestos y de las palabras y al simbolismo del espacio y de la acción. Por primera vez, se definen claramente los objetivos de la relación y se esclarece el papel central

[108] **ANTT, Inquisicáo de Lisboa, Livro 155, fls. 566r-567r.**

[109] **Esta lista se incluyó al final de una *Relación [Autos particulares* de Barcelona y Murcia], Sevilla, Manuel de los Ríos, [1725].**

[110] **AHN, Inq. Libro 498, fl. 273r.**

del rito en la actividad inquisitorial. Por otro lado, Mongitore tiene cuidado en señalar los autores cuyas obras sobre símbolos y liturgia habían inspirado la organización de la ceremonia. Se podría afirmar que se trata, en este caso, de una investigación sobre la memoria perdida, pues la discontinuidad de la práctica habría impuesto la realización de un esfuerzo de reorganización de la memoria por parte de los organizadores del espectáculo. Dicha memoria se construyó a partir de recuerdos dispersos y de las fuentes escritas más diversas[111]. Este trabajo de arqueología del rito con el objetivo de regenerarlo y (re)escenificarlo se prolongó por medio de su descripción y de su publicación oficial, no sólo con el objetivo (seguramente el más importante) de ensalzar la ceremonia, sino también para consagrar su recuperación. Evidentemente, esta relación se apoya en los mejores modelos del género escritos durante el siglo xvii en España, como las descripciones de los autos de fe celebrados en Madrid en 1632 y en 1680, en los que la presencia del rey obligó a un desarrollo de la etiqueta y a una reconstrucción más detallada de los actos de la ceremonia y del modo en que se sucedían. La ironía de la situación no es otra que el hecho de que las descripciones más completas del rito, tanto en España como en Italia (las de Joseph del Olmo y Antonino Mongitore) marcan las últimas grandes escenificaciones de la Inquisición española, sin que sirvan para orientar otros espectáculos.

Diferentes percepciones

La reconstrucción de los actos sucesivos del auto de fe que hemos presentado se limita a la estructura del rito tal y como la Inquisición lo concebía y lo producía. Resulta más difícil de captar, naturalmente, cómo recibían la ceremonia quienes participaban en la misma y cómo la recibían los espectadores. Estas dos categorías, por lo demás, no están separadas por fronteras claras, pues los «actores» del espectáculo son seguramente los condenados, pero quienes les acompañan desempeñan un papel bien definido, que se proyecta en sus respectivas actitudes. Los inquisidores atraen las atenciones generales, pues ocupan una posición central en el tablado, y los invitados que se sientan en el mismo estrado o en los balcones principales de la plaza saben que se están mostrando y que están siendo observados. El pro-

[111] **Por primera vez, se hace referencia explícita a las grandes obras de iconología, como Ioannis Pieni Valeriani, *Hieroglyphica sive de sacris aegyptiorum literis commentarli,* Basileae, 1556 (que tuvo sucesivas ediciones) y Cesare Ripa, *Iconologia overa descrittione de diverse imagine cauate dell'antichità & di propria inventione,* Roma, Lapido Tacij, MDCII (2.* edición revisada por el autor. La obra tuvo asimismo varias ediciones).**

blema es que no hay una clara delimitación entre el espacio escénico (el tablado) y el decorado que proporcionan la plaza o los palacios. Los espectadores más importantes, que ocupan los balcones de los palacios o las construcciones de madera situadas en torno al tablado (el rey, el virrey, el arzobispo, el obispo, las familias nobles, etc.), son asimismo participantes cuya actitud y cuyos gestos son objeto de la atención de la multitud.

Esta mezcolanza de actitudes no es la única que hace que el análisis sea más complicado, sino que a ello también contribuyen el cruce incesante de sensibilidades, de intereses y de puntos de vista diferentes. Los inquisidores, por ejemplo, se preocupan por controlar todos los detalles del espectáculo, pues son responsables de lo que ocurra ante el Consejo y ante el inquisidor general. El respeto por la etiqueta, el orden del rito, la seguridad del espectáculo, la actitud de los invitados y de los presos, así como las manifestaciones de piedad del público son aspectos sobre los cuales concentran su atención, siendo objeto de los informes que envían al Consejo. Los nobles, por el contrario, gozan del doble *status* de participantes/convidados y de espectadores, pues siguen el acto hasta la ejecución de los condenados, pero tan sólo se sienten involucrados en las relaciones de etiqueta que están subyacentes a la organización de la procesión de la cruz verde, del desfile de acompañamiento de los inquisidores y a la elección de los lugares que les son asignados. Estas relaciones de etiqueta pueden asumir un carácter violento, como sucedió en un auto de fe celebrado en Lisboa, en el *Terreiro do Pago,* en 1683. Las querellas sobre las precedencias fueron entonces el origen de una pelea con armas en el cadalso que casi permite la fuga de los presos, marcando de forma irreversible la celebración del rito. Se trataba de la segunda ceremonia pública tras la reapertura de la Inquisición portuguesa en 1681, después de la suspensión que impusiera Clemente X en 1674. La pelea marcó el declive definitivo de la dimensión pública del rito, pues a partir de entonces se puede observar que éste se restringe al espacio de las iglesias. El rey y el virrey, evidentemente, se preocupan por los problemas de seguridad del espectáculo, en última instancia responsabilidad suya, pero en cuanto a su participación directa, son tan sólo las cuestiones protocolarias las que les preocupan. De ahí el complicado juego de ausencias y presencias, en ocasiones veladas (como en el caso de Palermo, en el que el virrey asiste al acto desde una ventana del palacio arzobispal, por detrás de una cortina), fenómeno que pone de manifiesto un control cuidadoso de los momentos, de los lugares y de las circunstancias convenientes para que un personaje se muestre en espectáculo. Los religiosos, aunque comparten el sentido de la etiqueta de la nobleza y de los notables de la ciudad (el caso más evidente y más frecuente es el de la ausencia del obispo en el tablado

con el fin de evitar que se le exponga a una posición de subordinación), siguen el conjunto de la ceremonia con una visión más crítica, escuchan atentamente el sermón y asisten a los condenados, desempeñando un papel más activo. La participación de los familiares de la Inquisición tiene como objetivo el engrandecimiento de los desfiles y el control de los presos, siguiendo estrictamente las instrucciones de los inquisidores. Se les confían los sentenciados en función del *status* social, que debe ser semejante, detalle importante, pues señala la voluntad de evitar conflictos de etiqueta entre los condenados y sus acompañantes y, al mismo tiempo, pone de relieve el cruce de las fronteras del *status* con las fronteras religiosas y étnicas. La condena inquisitorial desclasifica e inhabilita, pero no hace a las víctimas más iguales en la desgracia.

Los participantes y los espectadores ocupan, por tanto, posiciones y desempeñan papeles que se han establecido previamente. Si la postura de los familiares debe ser la de aprobación y distancia ritual respecto a los presos hasta el momento de la abjuración, la actitud de los inquisidores, las autoridades, los nobles y los religiosos debe ser acorde a la dignidad de su *status* jerárquico y al significado de su presencia. De ahí la relativa distancia que cultivan las élites de cara al desarrollo de un espectáculo en el que todo (o casi todo) está previsto, actitud que contrasta con la necesidad de participación o de comunión sobrecogedora que siente la multitud, que se manifiesta sólo después del cierre formal del rito en el tablado y de la transferencia de jurisdicción de los condenados a la justicia civil que procede a su ejecución, auténtico climax del drama social vivido por la población. Los sentenciados, por su parte, deberían adoptar una actitud grave y contrita, proporcional a la supuesta ofensa que han perpetrado contra Dios y la comunidad de creyentes. En este caso, la demostración de disgusto y de penitencia se ritualiza a través de toda una serie de gestos contenidos de dolor, que se expresa por medio de lágrimas, de las manos juntas, de la cabeza baja, del cuerpo inclinado, etc. La postura de resignación de cara a la decisión de los inquisidores y la contrición frente a los crímenes cometidos debería dar lugar, tras la reconciliación, a manifestaciones de alegría como consecuencia de la reintegración (vigilada) en la comunidad de fieles que han decidido los inquisidores. Los condenados, finalmente, se debían adecuar al modelo de la buena muerte, aprovechando la asistencia que ofrecían los religiosos para que confesasen sus errores y para que se colocasen en un estado de penitencia favorable al perdón divino. El hecho de que conociesen el momento de la muerte los situaba por encima del resto de los hombres, pues podían prepararse convenientemente. Su posición particular de víctimas de un sacrificio que regía el equilibrio de las relaciones entre Dios y la comunidad permite explicar la expectativa angustiada

de la multitud, que les atribuía una posición de intermediarios circunstanciales de los que dependían la gracia y el favor divinos.

Estas actitudes «canónicas» no siempre se corresponden con la realidad. Como hemos apuntado, la dignidad de los nobles puede verse perturbada por querellas de precedencias, la presencia de las autoridades municipales a menudo se impone por medio de cartas regias, las reacciones de la multitud son en ocasiones inesperadas y los condenados son siempre imprevisibles, pudiendo optar por el enfrentamiento radical, por el rechazo al modelo de la buena muerte e incluso de la muerte católica. En muchos casos, los relajados reclaman hasta el final su inocencia, actitud que los inquisidores consideran como rebeldía intolerable, pues cuestiona sus criterios de justicia y de averiguación de la verdad. No es rara la resistencia a la reintegración espiritual propuesta por los inquisidores, ni el insulto al tribunal, aspectos, todos ellos, que provocan vivas emociones entre la multitud y que llevan a la imposición de una mordaza. De la misma forma, las formas de asistencia al espectáculo no siempre son las esperadas. En la narración del viaje del fraile capuchino francés De Treus, en la que se describe el auto de fe celebrado en Coímbra en 1699[112], se hace alusión a la presencia de varias inglesas en la ventana de un palacio de la plaza, que se reían y bromeaban sobre la ceremonia mientras escuchaban las sentencias. La misma actitud de mofa se puede encontrar en otros extranjeros que, por igual motivo, fueron apresados por la Inquisición (recordemos que el tratado de 1642 con Inglaterra confirmó la exención de la jurisdicción inquisitorial para los ingleses). Finalmente, en los archivos del «Santo Oficio» encontramos procesos contra espectadores de los autos de fe que afirmaban ser los relajados mártires[113].

Esta diversidad de actitudes, incluso marginales, cuestiona la percepción unilateral del espectáculo construida por las fuentes de la Inquisición, organización interesada en producir una imagen de comunión colectiva con sus valores. Sin que discutamos la participación de esos valores por la mayor parte de la población, sobre todo en los siglos xvi y xvii, ese efecto de agregación no nos permite comprender el fenómeno de la disidencia religiosa y social, que supera ampliamente la esfera de los judeoconversos o de los moriscos y sufre diversas fluctuaciones hasta el gran cambio de mentalidad que se produce a lo largo del siglo xviii, cuando algunas ideas consideradas anteriormente heréticas (por ejemplo, la idea de tolerancia) comienzan a introducirse en el esquema central de valores"[4]. Ahora bien,

[112] **Antonio Baiao, *op. cit.*, vol. III, pp. 147-154.**

[113] ***Vd.* el fichero de los procesos de la Inquisición de Lisboa (proyecto organizado por el Instituto Gulbenkian y coordinado por Robert Rowland).**

[114] **Desarrollamos esta idea en el cap. «Las representaciones». Con todo, el hecho de que la defensa de la Inquisición en la época se construyese sobre la crítica frontal a**

incluso en los períodos iniciales, se producen manifestaciones divergentes a propósito de la ceremonia en el seno de la élite religiosa y una distancia crítica de los condenados en relación al papel que se les atribuye. Las opiniones expresadas por Fr. De Treus, que critica la lectura pública de los delitos religiosos cometidos por los condenados —en su opinión, la lectura podía propiciar la mofa e incluso la difusión de las creencias que se pretendían combatir—, revelan un choque de concepciones y de prácticas entre miembros de la Iglesia con diferentes formaciones. Asimismo, la descripción de la Inquisición de Goa publicada por Dellon en 1687 nos ofrece el contraste entre un pensamiento moldeado por los círculos culturales más innovadores del norte de Francia y la realidad de la Iglesia militante en el ámbito del Imperio portugués, contraste brutal experimentado en su propia piel por Dellon como preso de la Inquisición en la India y en Portugal, con todo lo que eso significó de conocimiento del capital de argumentos acumulado por sucesivas generaciones de colegas de infortunio.

Los usos del espectáculo experimentan asimismo un fenómeno de «refracción», aunque en un plano y en una medida diferentes. El triunfo de la fe y, por supuesto, de la institución organizadora[115] es el sentido general del rito como ceremonia de comunicación. Este uso se garantiza por medio de la escenificación, por la centralización del rito en torno a la abjuración (y la ejecución) de los presos y por medio de la memoria que se construye a través de las relaciones y de la exposición de los sambenitos. La «capitalización» del espectáculo por parte del «Santo Oficio», que consigue orientar su lectura a través de diferentes medios, implica sin embargo correr determinados riesgos a largo plazo, como el hecho de que el auto de fe se convierta poco a poco en un símbolo no sólo de intolerancia religiosa, sino también de la política religiosa romana. Por otro lado, los efectos perversos del auto de fe se hacen evidentes en relación con los límites de integración de los judíos convertidos en la comunidad cristiana, que se obtiene después

la noción de tolerancia es un elemento revelador. El texto más significativo es el de Tomasso Vincenzo Pani, *Della punizione degli eretici e del tribunales della S. Inquisizione. Lettere apologetiche,* 2.ª edición ampliada, Roma, 1795.

[115] Sobre la arqueología de la noción de triunfo, *vd.* H. S. Versnel, *Triumphus - an inquiry into the origin, development and maning of roman triumph,* Leyden, E. J. Brill, 1970 y Sabine MacCormack, *Art and ceremony in Late Antiquity,* Berkeley, University of California Press, 1981. En relación a un contexto más próximo a la época estudiada, *vd.* Charles L. Stinger, «Roman Triumphs: triumphs in thought and ceremonies of Renaissance Rome», *Medievalia et Humanística,* 10, 1981, pp. 189-201. La noción de triunfo la retoma frecuentemente la propia Inquisición, sobre todo en las relaciones de los autos de fe. Un ejemplo entre los muchos existentes en el cual el rito se presenta como un triunfo de la fe y una glorificación del tribunal es el de Francisco Garau, *La fee triumfante,* Mallorca, 1691.

de dos siglos de represión violenta (hay indicios de que muchos judeoconversos reproducían prácticas aprendidas durante la lectura de las sentencias en los autos de fe, buscando de esta forma una tradición y una religión perdidas). Por parte de los cristianos viejos, hay asimismo usos marginales de los autos de fe que revelan la capacidad de manipulación de los agentes subordinados y aparentemente vencidos. Así, las personas acusadas de prácticas mágicas, por ejemplo, preferían ser acusados por la Inquisición que por los tribunales civiles, no sólo porque la severidad del tribunal inquisitorial era menor en relación a este tipo de delito, sino porque la sentencia inquisitorial permitía aumentar el prestigio entre su clientela; es decir, el hecho de pasar por el auto de fe podía funcionar como *inversión* simbólica"[6].

Este último uso nos lleva a plantear otro problema de percepción, el de la infamia del condenado presentado públicamente en auto de fe. Aparentemente, la aparición en el auto de fe representa una mancha indeleble que deshonra a los sentenciados y a sus respectivas familias. Los inquisidores, de hecho, administran cuidadosamente las formas de abjuración, públicas o privadas (en este caso realizadas en el secreto del palacio), en función del tipo de crimen y, sobre todo, de la «calidad» de la persona. Por su parte, las familias hacen peticiones para que se retiren los sambenitos infamantes de los muros de las iglesias y el reconciliado pide autorización, después de un cierto tiempo, para poderse quitar el hábito penitencial que le había sido impuesto. Los testimonios recogidos en los procesos nos hablan a menudo de humillaciones cotidianas sufridas por los reconciliados, de la vigilancia continua a la que se les somete, de la desconfianza de los otros que deben enfrentar constantemente. Además de este problema real del estigma, otras prohibiciones pesan sobre los reconciliados, como es el caso de los médicos y abogados judeoconversos, que son excluidos del ejercicio de su profesión. Parece, a partir de tales indicios, que la reintegración social del reconciliado es difícil y prolongada y que la reputación del condenado queda definitivamente arruinada; de ahí la preocupación de algunos tratados del siglo xvn en relación a la presentación pública de los condenados, con el objeto de que no se manche livianamente el nombre de sus respectivas familias"[7]. Aunque este cuadro se puede verificar en la gran mayoría de las situaciones, encontramos casos sorprendentes de reintegración rápida, de solidari-

[116] **ANTT, Inquisicào de Évora, Proc. 8434.**

[117] **Como en el tratado de Desiderio Scaglia, *Pratica per procedere nelle cause del S. Officio,* manuscrito de la Biblioteca Casanatense (Roma), cod. 2905, fls. 26r-26v. *Vd.* el estudio sobre este manuscrito (y otro sobre Desiderio Scaglia) realizado por John Tedeschi, «The question of magic in two unpublished inquisitorial manuals of the Seventeenth century», *Proceedings of the American philosophical society,* 131, 1, 1987, pp. 92-111.**

dad insospechada (sobre todo en el seno del grupo de los conversos), de ambigüedad de sentimientos por parte de los cristianos viejos, que oscilan entre el desprecio y el perdón, entre la participación en la censura colectiva y el distanciarse de esa misma censura. La razón de Estado, por ejemplo, se impone en ocasiones a la razón religiosa, como en el caso de los banqueros y financieros del rey portugués Juan IV, que ayudaron a mantener la guerra de Restauración de la independencia contra Castilla después de 1640, a los cuales persigue la Inquisición bajo la acusación de judaismo (eran todos judeoconversos), si bien aquellos que consiguieron escapar a la ejecución recuperaron de inmediato su posición ante el rey, acumulando hábitos de las órdenes militares e incluso cartas de nobleza, exentos de los «defectos» de nacimiento[118].

La reconstrucción de la memoria

La memoria del auto de fe proyectada por la Inquisición fue siempre objeto de una «contramemoria» que produjeron sus víctimas y la red internacional de solidaridad. Esta «contramemoria» envuelve, en una primera fase, a las comunidades hebreas, por un lado, y a las regiones protestantes, por otro; en una segunda fase, a la opinión pública naciente en los países católicos situados fuera de la esfera de dominio espiritual del «Santo Oficio» y, en una tercera fase, a la opinión de las élites sociales y políticas de cristianos viejos dentro del espacio controlado por los tribunales inquisitoriales. El cambio de mentalidad frente a la persecución religiosa y el surgimiento de una nueva sensibilidad frente al espectáculo de la ejecución[119] invierten la memoria de los autos de fe, pues el espectáculo, en vez de servir para construir la memoria infamante de los herejes juzgados y condenados por la Inquisición, se utiliza para construir la memoria infamante del tribunal y para rehabilitar a los «mártires» producidos por el «Santo Oficio» (actitud que se encuentra desde el principio en círculos bien definidos pero que se difunde de manera sistemática a partir del siglo xviii y, sobre todo, en el siglo xix).

Los registros de los autos de fe, en esta nueva coyuntura dominada por los valores de libertad de conciencia y de tolerancia religiosa, fueron objeto de usos completamente diferentes de los deseados por sus autores. Así, las listas y las relaciones (a las que en España se junta-

"* Antonio Baiao, *op. cit.*, vol. II, pp. 287-401.

''' El cambio de sensibilidad frente al espectáculo de la ejecución ha sido estudiado por Pieter Spierenburg, *The spectacle of suffering. Executions and the evolution of repression from a preindustrial metropolis to the European experience,* Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

ban las llamadas *relaciones de causas)* pasaron a suministrar testimonios preciosos sobre las víctimas de la Inquisición, indicios sobre la libertad de pensamiento y sobre la afirmación de la diferencia. Los discursos historiográficos, por supuesto envueltos en la polémica religiosa contemporánea, procedieron, en una primera fase, a recuperar la memoria de las víctimas, a las que se individualiza y se considera como héroes del progreso del pensamiento (línea de investigación dominante en la primera mitad del siglo **XIX** y en la primera mitad del xx, que se extiende incluso a nuestros días)[120]. A esta fase siguió otra de tratamiento estadístico de los datos, desarrollada sobre todo en los últimos veinte años, en la que la preocupación dominante era valorar en términos globales la actividad inquisitorial por medio de la cuantificación de las víctimas procesadas (cuyo interés ya no consiste en la individuación de éstas sino en su carácter masivo, analizado en función de los ritmos represivos, de la tipología de los delitos, de la distribución geográfica y del origen social de los condenados)[121]. Todo este trabajo de reconstrucción de la memoria de la Inquisición a partir de los registros de los autos de fe ha producido ya resultados muy interesantes que nos permiten comprender mejor el papel del «Santo Oficio» en las sociedades de la época (aspecto que retomamos en el cap. «El *status»),* si bien las cuestiones de fondo no han cambiado demasiado desde el siglo xix, pudiéndose resumir en este problema recurrente: ¿Fue la Inquisición responsable del atraso económico del sur de Europa?[122] Este problema, consecuencia del debate dieciochesco sobre los factores del atraso económico en los países meridionales

[120] *Vd.* **Domenico Orano, *Liberi pensatori bruciati in Roma dal xvi al xvm secolo,* Roma, 1904.**

[121] **Gustav Henningsen, «El "banco de datos" del Santo Oficio: las relaciones de causas de la Inquisición española (1550-1700)», *Boletín de la Real Academia de la Historia,* 174, 1977, pp. 547-570; Jean-Pierre Dedieu, «Les causes de foi de l'Inquisition de Tolède (1483-1820). Essai statistique», *Mélanges de la Casa de Velazquez,* XIV, 1978, pp. 143-171; Jaime Contreras, «Las causas de fe de la Inquisición de Galicia» en Joaquín Pérez Villanueva (dir.), *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes,* Madrid, Siglo XXI, 1980, pp. 335-370; Jaime Contreras, «La Inquisición en cifras», en *La Inquisición* (catálogo citado), pp. 75-79; Gustav Henningsen, «La elocuencia de los números: promesas de las "relaciones de causas" inquisitoriales para la nueva historia social», en Ángel Alcalá (org.), *Inquisición española y mentalidad inquisitorial,* Barcelona, Ariel, 1984, pp. 207-225; Jaime Contreras y Gustav Henningsen, «Forty-four thousand cases of the Spanish Inquisition (1540-1700): analysis of an historical data bank», en Gustav Henningsen y John Tedeschi (dirs.), *The Inquisition in early modern Europe. Studies on sources and methods,* Dekalb, Nothern Illinois University Press, 1986, pp. 100-129; E. William Monter y John Tedeschi, «Toward a Statistical Profile of the Italian Inquisitions, Sixteenth to Eighteenth Centuries», *ibidem,* pp. 130-157.**

[122] **Jean-Pierre Dedieu, «Responsabilité de l'Inquisition dans le retard économique de l'Espagne? Elements de réponse», en AA.VV., *Aux origines du retard économique de l'Espagne, xvie-xixe siècle,* Paris, CNRS, 1983, pp. 153-153.**

(uno de los temas preferidos del discurso volteriano, y no sólo de éste), pertenece todavía al raciocinio lógico de causa-efecto predominante hasta principios de nuestro siglo y a la visión tradicional de la historia como tribunal del pasado, que no nos explica, por ejemplo, la reproducción de la misma estructura judicial durante tres siglos y la capacidad de adaptación a regiones tan diversas como la India y América de un rito tan complejo como el auto de fe.

ESTRUCTURACIÓN Y DESESTRUCTURACIÓN

La complejidad que ha adquirido nuestro análisis con la introducción de los problemas de recepción aumenta cuando a éstos añadimos los problemas de la estructuración y de la desestructuración del rito. El objetivo de este último punto es estudiar la manera en la que el auto de fe se modeló, se manipuló y adaptó a diferentes contextos, tratando de comprender el proceso de transformación del rito hasta su eclipse.

La construcción del rito

Los elementos que componen el rito tienen, en la mayor parte de los casos, un origen litúrgico, que subyace en la organización de las procesiones, en el canto de los himnos, en la declaración de los salmos, en los sermones, en la concepción del espacio del tablado, en la degradación de los sacerdotes, en la abjuración, etc. Por otro lado, tiene asimismo un origen jurídico, que se hace visible en la organización del proceso penal y de la sentencia o en la clasificación y definición de la tipología de los crímenes o de la tipología de las penas[123]. Aunque exista toda una jerarquía de fuentes jurídicas que influye en el reconocimiento automático, por parte de la justicia civil, del proceso y de la sentencia inquisitorial, ejecutada inmediatamente en el caso de los relajados, encontramos usos comunes, por parte del Derecho Civil y del Derecho Canónico, de los mismos principios jurídicos, sobre todo en lo que a la organización del proceso se refiere. Cabe señalar, sin embargo, algunos rasgos específicos del proceso inquisitorial, como son la sesión de «genealogía», cuyo objetivo es el

[123] *Vd.* nota 29 y, además, R. Naz (dir.). *Dictionnaire de Droit Canonique,* 7 tomos, París, Letouzey et Ané, 1935-1965; Francisco Tomás y Valiente, *El derecho penal de la monarquía absoluta (siglos xv, xvi y xvu),* Madrid, Tecnos, 1969; *id.. Manual de historia del derecho español,* Madrid, Tecnos, 1979; María de Paz Alonso Romero, *El proceso penal en Castilla (siglos xiii-xvm).* Salamanca, Universidad de Salamanca, 1982.

de establecer el *status* étnico-religioso del acusado (si era converso o cristiano viejo), y la práctica del secreto en relación a los denunciantes, así como respecto a las circunstancias temporales y espaciales de la materia de acusación. La imbricación entre la justicia civil y la justicia eclesiástica (en este caso inquisitorial) resulta evidente en algunos de los tipos de penas que se aplican (flagelación pública, exilio o condena a galeras), cuya ejecución presupone la intervención de la justicia civil. Más mediatizada resulta la pena capital, pues el Derecho Canónico prohibe a los clérigos dictar sentencias de muerte (de ahí el que se excomulgue al preso de la comunidad de fieles y se le relaje a la justicia civil). Con todo, la Inquisición discute en ocasiones las formas de ejecución decididas por la justicia secular, como en el caso de la ejecución de los asesinos del inquisidor Pedro de Arbués en Zaragoza, estrangulados y cortados en pedazos que se distribuyeron por toda la ciudad, que el tribunal inquisitorial, sin embargo, quería que fuesen quemados[124]. En cualquier caso, la Inquisición siempre controla la ejecución de su sentencia por medio de notarios o de familiares, que deben hacer un informe sobre lo sucedido.

El origen de ciertos elementos es, como hemos visto, bastante antiguo. La procesión de la cruz verde, a pesar de lo específico de sus propósitos, tiene una estructura de representación semejante a otras procesiones de origen medieval (por ejemplo, la procesión del *Corpus Christi).* Los himnos y los salmos se recogen de la tradición litúrgica y el sermón forma parte del respectivo género literario, aunque no deja de presentar rasgos propios. El secreto sobre el nombre de los denunciantes y sobre las circunstancias del delito, aunque se trate de una práctica particular frente a lo establecido en el Derecho Canónico y Civil, se encuentra ya en los tratados de la Inquisición medieval. El hábito penitencial es una práctica establecida hace mucho tiempo, aunque sin la profusión de detalles que se introducen en las Inquisiciones hispánicas. La coroza irónica que se coloca en la cabeza de los condenados no sólo procede de los rituales de inversión de las fiesta de los locos, sino que su origen se detecta en el imperio romano, en la representación infamante de las prostitutas, por ejemplo. Es posible constatar su uso regular en la presentación pública de los herejes desde los siglos xii y xiv (una referencia a esta práctica se encuentra en la representación del infierno pintada por Taddeo di Bartolo en la catedral de San Gimignano, en un fresco que data de 1396). La degradación de los clérigos condenados por herejía sigue el antiguo ritual de deposición de su hábito y de sus insignias. Las penas de flagelación y de condena a galeras se comparten con la justicia civil, que hacía uso de ellas desde hacía mucho tiempo. La ejecución

[124] ***Vd.* cap. «La presentación», nota 51.**

de los condenados a la hoguera, reservada en el derecho romano a los incendiarios, de acuerdo con el «talión», se difunde después de Constantino de forma paralela a la desaparición de la ejecución en la cruz[125]. La influencia del cristianismo se hace visible en la preferencia por esta forma de ejecución —la hoguera—, sobre todo en el caso de los herejes medievales y modernos, debido a la homología de imágenes entre la destrucción del cuerpo del condenado por el fuego y la destrucción eterna de su alma en el Infierno.

Los elementos específicos del rito se encuentran, fundamentalmente, en la concepción del tablado, en los nuevos modelos de hábitos penitenciales, en las memorias producidas (listas y relaciones) y en las colecciones de sambenitos expuestos en las iglesias. El tablado es, en efecto, singular, pues no encontramos nada parecido en otros palcos teatrales, ni siquiera en las representaciones del teatro religioso de la época. El único caso que presenta algunos rasgos parecidos es el auto sacramental, pues su palco lo constituyen tres partes que forman un rectángulo, construyéndose las partes laterales en altura y la parte central a modo de superficie plana en la que se desarrolla la acción principal (aunque las dos torres laterales funcionen también como niveles superiores del palco en el que se representa en contrapunto). Las semejanzas, sin embargo, acaban aquí, mientras que las diferencias son decisivas. Así, el palco del auto sacramental es móvil y sus partes se separan, pudiendo ser transportadas en carros diferentes, lo que permite representar el espectáculo en diferentes lugares, mientras que el tablado del auto de fe es fijo; los volúmenes de las partes laterales, finalmente, no son torres, sino que se construyen a modo de anfiteatros situados uno enfrente del otro, sentándose en un lado los inquisidores y en el contrario los condenados. Por otra parte, el origen no es el mismo, pues el tablado del auto de fe es el resultado de la composición de diferentes elementos. Así, al principio encontramos tan sólo dos partes simples separadas físicamente, una que corresponde a los inquisidores y otra a los condenados; a continuación constatamos que ambas partes se ligan a través de un espacio central destinado al altar de abjuración. La génesis del modelo del tablado es significativa del *bricolage* simbólico de que fue objeto el auto de fe, pues el espacio es resultado de una combinación de las superficies y los volúmenes tradicionales con las necesidades de representación escénica que se fueron creando con el desarrollo del rito (sobre todo de su elemento central, la abjuración).

[125] ***Vd.*** **Giovanni Pugliese, «Diritto penale romano», en V. Arangio-Ruiz, A. Guarino y G. Pugliese, //** ***Diritto romano,*** **Roma, Jouvance, 1980, pp. 247-341. Una visión más matizada de la génesis de la ejecución en la hoguera se encuentra en Eva Cantarella,** ***I supplizi capitali in Grecia e a Roma,*** **Milán, Rizzoli, 1991, pp. 223-237.**

El nuevo «estilo» de los hábitos penitenciales implica una labor de imagen asimismo compücada, pues se trata de una reflexión acerca de las posibilidades de comunicación a través de esta superficie. A partir del saco bendecido en lino crudo que encontramos en los hábitos penitenciales de la Edad Media, cuyo origen romano es evidente (la *túnica molesta,* impregnada de pez y azufre, que obligatoriamente debían vestir los condenados a la hoguera)[126], se aprecia una transición hacia un simbolismo más elaborado del color (el amarillo y el rojo) y de la forma (la cruz de San Andrés o el aspa de los reconciliados, los grifos y las llamas de los condenados). El carácter heterogéneo de este nuevo «estilo» se pone de relieve por medio del rostro del condenado que se dibuja en el hábito con una inscripción sobre el mismo, fenómeno que representa la asimilación de los modelos infamantes desarrollados en el norte y en el centro de Italia desde el siglo xiii para los crímenes más diversos. La exposición de los hábitos de los condenados en una iglesia principal de la ciudad sede del tribunal de distrito es otro elemento nuevo que se inscribe en el contexto de la difusión de la idea de serie característica del Renacimiento, en el que nace el gusto por la colección. En este caso, la colección no representa el «gabinete de curiosidades» de los inquisidores, sino que pretende tener un efecto de trofeos conquistados, es decir, de exhibición del triunfo del tribunal sobre la herejía. Las memorias publicadas sobre el auto de fe, finalmente, reúnen las características de una sociedad en la que los actos visuales ya no son suficientes, sino que las construcciones simbólicas encuentran su prolongación en la escritura, como una forma de conservación de la memoria del espectáculo y de orientación de su lectura.

La particularidad de este rito no reside, con todo, en los diversos elementos que lo componen, sino en cómo se conjugan tradiciones diversas que permiten producir una secuencia de actos significativos, una estructura homogénea y coherente que remite constantemente al sistema de representaciones míticas en el que ella misma se inspira, es decir, la visión católica del mundo. Esta relación entre el rito y el mito se pone de manifiesto, por ejemplo, en la referencia explícita al Juicio Final, que confiere todo su sentido a la ceremonia, aunque podemos encontrar también otras referencias en la procesión de la cruz verde (que subraya el papel redentor del sacrificio de Cristo), en la disposición del tablado a modo de iglesia (recordando la imagen universal de la comunidad cristiana como comunidad en busca de la salvación) y, finalmente, en la argumentación del sermón (que funda la venida de Cristo en el Antiguo Testamento). Con todo, la construcción del rito no se basa apenas en esta visión del mundo, en el Derecho Canónico

[126] **Eva Cantarella, *op. cit.,* p. 224.**

y en la tradición litúrgica católica, y, en este sentido, hemos podido ver la influencia del Derecho Civil, así como de las prácticas de presentación y de ejecución seculares de los condenados. Por otro lado, la reflexión de los inquisidores sobre el rito debe situarse en el marco de la confrontación con otras ceremonias y dentro del sistema de representaciones creado por el campo político. Cabe señalar que hemos encontrado numerosas referencias sobre el debate relativo a la etiqueta con otras instancias religiosas y políticas, así como indicios seguros de la intervención del rey en la elaboración de la concepción general del rito[127].

Difusión y declive

La estructuración del rito se produjo en un contexto de persecución de los judeoconversos. La Península Ibérica no había sufrido los violentos motines antijudíos que se desencadenaron un poco por toda Europa en los siglos xi, xii y xiii, que llevaron a la expulsión de numerosas comunidades. Los primeros motines importantes datan sólo de finales del siglo xiv y la oleada de protesta antijudía tiene lugar durante toda la segunda mitad del siglo xv. La diferencia radical del contexto social, político y religioso en la Península Ibérica frente al resto de Europa explica este desfase temporal, pues, en los siglos **XII** y xm, la reconquista cristiana de la Península a los árabes aún estaba en curso, lo que hace comprensible que el choque de culturas y de creencias religiosas se produjese con el islamismo y no con el judaismo. Las comunidades hebreas tradicionalmente arraigadas en la Península Ibérica desempeñaron un papel muy importante, cultural y económico, tanto durante el dominio musulmán como tras la Reconquista cristiana, consiguiendo entablar buenas relaciones con ambas civilizaciones. La ruptura comienza a producirse, aunque de forma puntual, con la estabilización de la Reconquista cristiana ante el reino de Granada, única potencia musulmana en la Península después de la segunda mitad del siglo xm, ruptura que se hace definitiva después de la conquista de Granada en enero de 1492. No es casual el hecho de que la Inquisición se estableciese en Castilla en 1478 y que la decisión de expulsar a los judíos se tomase justamente en 1492.

El problema del desfase en la persecución antijudía de la Península Ibérica respecto a Europa debe contemplar asimismo el problema de la diversidad de políticas persecutorias. De hecho, en vez

[127] **Intervención apuntada expresamente en la carta del inquisidor Joáo de Meló al rey Juan III, del 14 de octubre de 1544, en Joáo Lucio de Azevedo, *op. cit.,* pp. 450-451, en la que declara: «Primeramente no se innovó cosa alguna en su orden [del auto de fe], de lo que vuestra alteza al principio tuvo por bien que se tuviese».**

de encontrarnos con fenómenos de expulsión de las comunidades hebreas tras los motines de finales del siglo xiv, lo que podemos apreciar es una política deliberada de contención de la violencia y de potenciación de la conversión de los judíos al catolicismo por parte del poder central. A partir de esta época, se oscila entre el deseo de integrar a los judíos (por medio de la conversión violenta y de la ruptura con sus raíces culturales y religiosas) y la voluntad de expulsarlos. Incluso tras las expulsiones ordenadas en 1492 en España y en 1496 en Portugal, a las que siguieron conversiones masivas, la actitud de cara a los judeoconversos va a experimentar una oscilación similar, aunque la Inquisición, en general, se opuso a las propuestas de expulsión, ya fuese por motivos religiosos, pues se sabía que los judeoconversos expulsos regresarían a su fe, o por motivos prácticos, pues dicha decisión le suponía perder a sus principales «clientes». Un problema parecido se planteó con los moriscos tras la Guerra de las Alpujarras, revuelta que se desencadenó en Granada en 1568, hasta que se decidió expulsar a toda la comunidad en 1609-1610. Con todo, este problema asumió un carácter diferente, pues la existencia de poderosos Estados musulmanes en el norte de África, con los que España estaba en conflicto permanente, llevó a acusar a los moriscos de prestar auxilio a las actividades de piratería y de ser una amenaza constante de revuelta[128].

Este contexto permite entender mejor la construcción del rito. De hecho, la valoración simbólica del sacrificio y de la redención de Cristo se dirige contra el escepticismo de los conversos y sigue las líneas maestras de la polémica antijudía que se habían trazado desde los siglos xiv y xv, borrando la polémica antimusulmana anterior. Aunque las estadísticas de que disponemos sobre los perseguidos sean poco fiables —sobre todo en el caso de España, donde se limitan al período de 1540-1700 y, aún así, con enormes lagunas—, contamos con indicios más precisos para el caso de Portugal, donde cerca del 80% de los procesos se dirigen contra los judeoconversos durante casi todo el período de funcionamiento del tribunal[129]. En España, durante el período referido, el porcentaje de procesos por judaismo es bastante

[128] *Vd.* **Amador de los Ríos, *Historia social, política y religiosa de los judíos en España y Portugal,* (1875-1876), reimp., 3 vols., Madrid, 1984; Julio Caro Baraja, *Los moriscos del Reino de Granada* (1957), Madrid, Istmo, 1985; *id., Los judíos en la España Moderna y Contemporánea,* (1963), 2.* ed., 3 vols., Madrid, 1978; A. Domínguez Ortiz y Bernard Vincent, *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría,* Madrid, 1978.**

[129] **Teresa Pinto Leite, *Inquisicao e cristáos-novos no reinado de D. Joáo V. Alguns aspectos de historia social* (tesis de doctorado), Lisboa, Faculdade de Letras, 1962; José Veiga Torres, «Urna longa guerra social. Novas perspectivas para o estudo da Inquisicao portuguesa - a Inquisicao de Coimbra», *Revista de Historia das Ideias,* 8, 1986, pp. 56-70.**

más bajo[130] —10%—, si bien sabemos que se produjo una concentración de la actividad inquisitorial sobre este tipo de «crimen» en las primeras décadas de funcionamiento del tribunal. En cualquiera de ambos casos, el judaismo aparece como principal herejía a combatir (seguida del protestantismo y del islamismo), incluso cuando las estadísticas muestran un desequilibrio en favor de los «delitos» típicos de los cristianos viejos (proposiciones heréticas, blasfemias, bigamia, sodomía o solicitación durante la confesión). El tratamiento cuantitativo del problema no nos proporciona información sobre la represión selectiva, que se puede apreciar por medio del análisis de los relajados al brazo secular, es decir, por medio del control de las penas más graves y de los grupos socio-religiosos que las sufrieron (en primer lugar, los judeoconversos, seguidos de los moriscos y, sólo después, del clero y de las élites urbanas atraídas por el protestantismo o por las formas desviadas de espiritualidad).

La relativa semejanza de los contextos socio-religiosos en toda la Península Ibérica, a pesar de la concentración de moriscos en los territorios de la Corona de Aragón y en la región oriental de Andalucía, explica la rápida difusión del rito en todos los tribunales de distrito y su aceptación por parte de la Inquisición portuguesa. En este último caso, al menos al principio, la represión no se centró de forma tan masiva en los conversos, sino que se trata de una represión más lenta, aunque sistemática, que permite mantener un «suministro» regular de este tipo preferido de víctimas. Por otro lado, Portugal estaba bastante más poblada de conversos[131], pues el Reino había acogido a decenas de millares de refugiados judíos expulsados de España en 1492. La expulsión de 1496, decidida con el fin de satisfacer las exigencias de los Reyes Católicos, se ejecutó en el marco de un plan centralizado de conversión masiva de los judíos que no consiguiesen los transportes pedidos. Finalmente, antes del establecimiento del tribunal en 1536, olas sucesivas de judeoconversos perseguidos en el reino vecino encontraron refugio en Portugal, creando así condiciones para la perpetuación del problema de la asimilación de la comunidad, es decir, para la perpetuación de la Inquisición y de su rito más importante, el auto de fe. Con todo, después de su estructuración en este contexto de integración de los conversos y de enfrentamiento con el judaismo, el auto de fe revela una enorme capacidad de adaptación a diferentes contextos de civilización, fenómeno que nos lleva de nuevo al problema del papel emblemático del rito dentro de la institución que lo produjo, y al problema de la visión católica del mundo que subyacía en el mismo.

[130] **Trabajos citados de Gustav Henningsen, Jaime Contreras y Jean-Pierre Dedieu.**

[131] ***Vd.* Maria José Pimenta Ferro Tavares, *Os judeus em Portugal no século XV,* Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 1982.**

El auto de fe se realiza en la América española —en las ciudades de México, Lima y Cartagena de Indias— y en el Asia portuguesa —en Goa—, es decir, en contextos completamente diferentes. Cierto es que se da siempre un problema de control de la comunidad de los cristianos viejos con prácticas y creencias desviadas parecidas a las que encontramos en el continente europeo, así como un control de la comunidad judeoconversa, que se expande por los diversos territorios de ultramar y, en concreto, por la América española (Perú) después de la anexión de la Corona portuguesa por Felipe II en 1580[132]. Con todo, la tipología de los delitos perseguidos por la Inquisición en estos territorios presenta lógicamente rasgos específicos. Así, se aprecia un mayor peso de las prácticas supersticiosas, la bigamia y la solicitación y, sobre todo, una configuración diferente de las proposiciones heréticas como consecuencia de la persistencia de prácticas y creencias religiosas locales (que se designa con el nombre de «idolatría»)[133]. En el Asia portuguesa, además del aplastante peso de las acusaciones de «gentilidad» contra los nativos convertidos, nos encontramos por otro lado con el enfrentamiento a una religión conocida, el islamismo, que permite recuperar la tradición polémica desarrollada en la Península Ibérica a lo largo de la Edad Media[134], y, al mismo tiempo, con el establecimiento de complicadas relaciones con las tradiciones cristianas locales, como la de los nestorianos. La complejidad de la civilización hindú y de las civilizaciones precolombinas plantea nuevos problemas que exigen un trabajo de reconocimiento y clasificación (fundamental para los misioneros, que están en contacto directo con las poblaciones autóctonas, pero asimismo necesario para la Inquisición, pues su actividad se basa en la construcción de categorías de herejía).

Los marcos en los que se desarrolla la acción inquisitorial son muy diferentes, no sólo de cara al contexto de la civilización, sino también de cara a las características de la dominación política. Los tribunales de México y de Lima se encuentran en el corazón de vastas regiones bajo el control del imperio español, mientras que el tribunal de Goa

[132] **Sobre la situación española, *vd.* Rafael Carrasco, «Preludio al "siglo de los portugueses". La Inquisición de Cuenca y los judaizantes lusitanos en el siglo xvi», *Hispania,* XLVII, 166, 1987, pp. 503-559.**

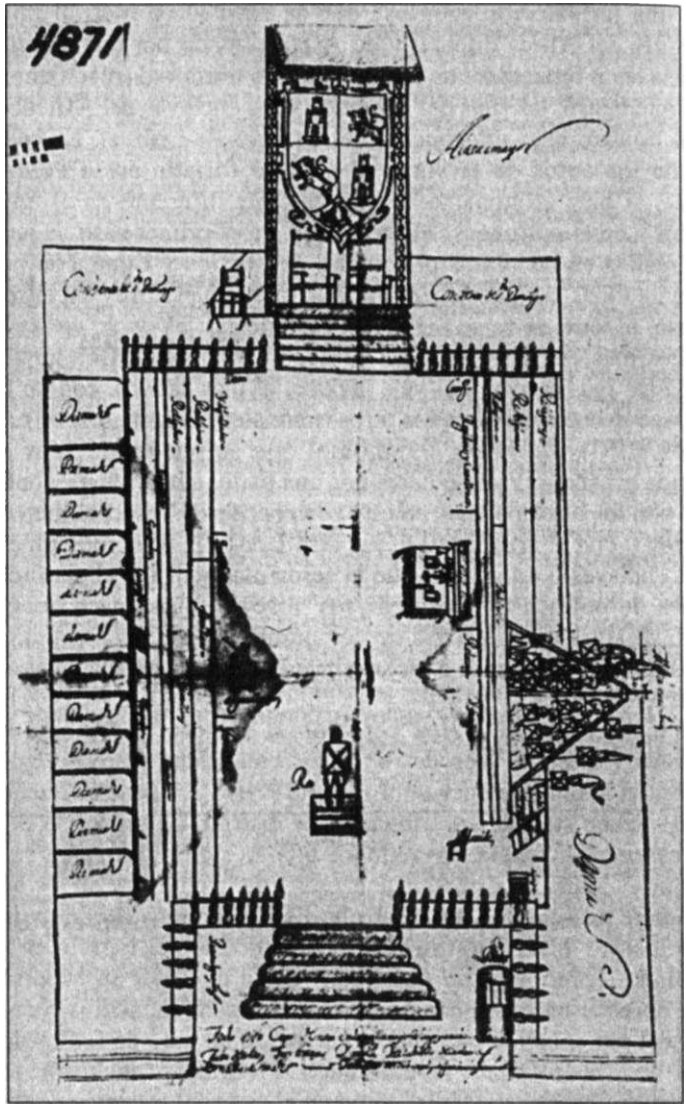
[133] **Jaime Contreras y Gustav Henningsen, *loe. cit.,* p. 114. Sobre América contamos con las obras ya citadas de José Toribio Medina, Solange Alberro, Paulino Castañeda Delgado y Pilar Hernández Aparicio. Para Brasil, disponemos de las obras de Anita Novinsiky, José Goncalves Salvador, Sonia Siqueira, Laura de Mello e Souza y Ronaldo Vainfas. Sobre la India, además del trabajo ya citado de Antonio Baiáo, resulta útil el artículo de María de Jesús Mártires Lopes, «A Inquisicáo de Goa na segunda metade do século xvm. Contributo para a sua historia», *Studia,* 48, 1989, pp. 237-262.**

[134] **El ejemplo más importante es el de D. Gaspar de LeSo, *Desengaño de perdidos* (1573), edición de Eugenio Asensio, Coímbra, Imprensa da Universidade, 1958.**

tiene una jurisdicción religiosa que se extiende a todo el imperio portugués del África oriental y de Asia, formado por una amplia red de enclaves y fortalezas con escaso dominio territorial (recordemos, de paso, que Brasil, las islas del Atlántico y los enclaves del Áfrical occidental estaban bajo jurisdicción del tribunal de Lisboa). La celebración de los autos de fe sigue el modelo forjado en la Península Ibérica, si bien su impacto resulta bastante diferente en el imperio español y en el portugués. Mientras que, en el primer caso, el auto de fe se realiza en las plazas principales de México y Lima, con la presencia de todas las autoridades locales, incluido el virrey, en el segundo caso, el auto de fe se realiza en las iglesias, es decir, en espacios públicos más cerrados. A pesar de que el tribunal de Goa haya sido uno de los más activos (tal vez, incluso, el más activo), con un ritmo represivo más elevado que los otros tribunales portugueses, no encontramos allí la *inversión* ceremonial que se puede apreciar en la América española. Esto se debe, por una parte, a una mayor conflictividad con los otros poderes en esta zona periférica (especialmente con el virrey y con el arzobispo) y, por otro lado, a la posición vulnerable de los enclaves portugueses, que hicieron más sensible el conflicto en materia de política religiosa con los virreyes, quienes en ocasiones eran favorables a una actitud de compromiso hacia las prácticas desviadas de los convertidos e incluso hacia las prácticas «paganas» dentro del territorio[135].

Esta diferente *inversión* ceremonial se aprecia también en la Península Ibérica, si bien de forma más matizada, entre los grandes centros, en los que se encuentra la corte real, y los centros medios en los que tienen su sede los tribunales de distrito. La presencia del rey en la ceremonia cambia, en cierta medida, su significado, pues se asiste entonces a una «sobrerrepresentación» de la ciudad y de los nobles de la corte, así como a un desarrollo de los motivos decorativos que puede incluso llevar a transformar para la ocasión el espacio en torno al tablado, como sucedió en el auto de fe de 1680 en Madrid. Se puede apreciar un fenómeno parecido en los centros medios cuando la visita del rey coincide con la celebración de un auto de fe. La importancia de estas «visitas» se constata a través de su inclusión en los principales itinerarios del rey, como en el caso del monarca portugués Sebastián I, que recorrió el sur del país en 1572, siendo incluida su presencia «obligatoria» en el auto de fe celebrado en Évora; o en la organización del protocolo de las entradas regias, como en el caso de Felipe III en 1619, al que la Inquisición portuguesa invitó a que inclu-

[135] **El caso más evidente es el del virrey Conde de Alva, al que la Inquisición de Goa abrió un proceso después de su muerte en 1756; ANTT, Inquisicáo de Lisboa, procs. 15334 y 16084, de los que hice la transcripción y el estudio.**



Representación de un auto de fe en la ciudad de México, convento de Santo Domingo (1699), reproducido en el trabajo de Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700,* México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 249. Podemos observar, en un edificio cerrado, que la organización de los espacios no es ajena a las prácticas que se aprecian en los espectáculos realizados en plazas públicas, con la oposición entre la zona de los inquisidores y la zona de los condenados. El altar de abjuración se sitúa en la nave central de la iglesia y la lectura de las sentencias también se realiza en el centro, para que el condenado pueda ser visto por todos los asistentes.

yese en su programa de visita presenciar el auto de fe de Évora, primera ciudad de su itinerario[136]. En el caso de las ceremonias realizadas sin la presencia de la familia real y lejos de la corte, el interés parece menos centrado en las autoridades presentes (incluso el *status* de los inquisidores es inferior, pues los tribunales de los grandes centros urbanos cuentan con la presencia del inquisidor general y de su Consejo).

Debemos estar particularmente atentos y evitar el efecto de «encadenamiento» que provocan las descripciones de las ceremonias públicas de gran impacto, pues nos llevan a olvidar las ausencias, lo irregular de la celebración del rito, así como la desigualdad geográfica y temporal de los esfuerzos empleados en su producción. Valga un ejemplo entre otros muchos. En una carta de Fr. Bernardo de Góis a Manuel Severim de Faria, fechada el 10 de agosto de 1627, se recuerda que el auto de fe del 21 de junio en Barcelona había sido el primero después de veinticinco años de interrupción[137]. Por otro lado, los grandes espectáculos de este período presentan «defectos», como lo prueba la crítica cerrada del Consejo al auto de fe celebrado en México en 1659, en la que se afirmaba que el virrey no debía haber presidido la ceremonia, pues se trataba de un acto eclesiástico. Los inquisidores, además, se habían arrodillado en el momento del juramento del virrey (imitándolo en la postura), cuando debían permanecer en pie, pues se encontraban en la posición de jueces en el momento de la recepción del juramento. Por otro lado, el virrey había tenido almohadillas bajo los pies y sobre la mesa, al contrario de lo que había sucedido con los inquisidores, cuando lo deseable habría sido la situación inversa, ya que los inquisidores estaban en «acto de su jurisdicción». El virrey, además, se había sentado en una silla bordada, mientras que los inquisidores se habían contentado con sillas de terciopelo (las sillas deberían haber sido iguales), y los oidores y contadores contaron con sillas en el tablado, posición generalmente reservada a los inquisidores[138]. Este ejemplo, sin embargo, confirma tan sólo las dificultades de control de los tribunales periféricos por los órganos centrales. La paradoja, típicamente barroca, se encuentra en el hecho de que las celebraciones más complejas del rito se organizan justamente en el período en el que las producciones abiertas y públicas del acto más importante de la Inquisición son cada vez más raras.

Dicha paradoja no permite establecer cronológicamente, de forma rigurosa, el proceso de desestructuración del rito, pues a medida que

[136] **Antonio Baiáo, *op. cit.*, vol. III, pp. 53-66.**

[137] **BNL, Reservados, Ms. 29, n.º 29. Fr. Bernardo de Góis había recibido estas noticias de su hermano, que se encontraba en Barcelona.**

[138] **Las censuras de los consejeros de la Inquisición al tribunal de México son aún más extensas; AHN, Inq., Libro 1266, fls. 265r-266v.**

éste se hace más raro en España a lo largo del siglo xvii, se puede apreciar una mayor y más concentrada *inversión* en los espectáculos que se realizan, cuyas descripciones impresas multiplican sus efectos. El caso portugués es quizás más claro, ya que los autos de fe públicos son prácticamente anuales desde el principio hasta la suspensión papal de 1674. Tras la reanudación de la actividad en 1681 hay un intento de renovar los autos públicos, pero desde muy pronto se aprecia un declive irreversible. Con todo, es innegable que la ruptura tiene lugar en las últimas décadas del siglo xvii, tanto en España como en Portugal. De hecho, el último gran espectáculo de la Inquisición en la Plaza Mayor de Madrid se realiza en 1680, en el marco de los festejos por el matrimonio de Carlos II, mientras que el último auto de fe en el *Terreiro do Paco* en Lisboa data de 1683. La ceremonia se traslada a continuación a lugares secundarios o al interior de las iglesias. Se esboza una especie de enquistamiento de la Inquisición que se acentúa a lo largo del siglo xviii y que contrasta con la espectacularidad de las ceremonias realizadas anteriormente. Por supuesto, los autos de fe son aún públicos y se siguen utilizando, al menos en Portugal, espacios abiertos en las primeras décadas del siglo xvm. Tales espacios, sin embargo, ya no son las principales plazas de las ciudades, que cuentan con el palacio real o con un marco arquitectónico majestuoso. Por otro lado, el interior de las iglesias, cada vez más solicitado para celebrar en el mismo la ceremonia, confiere una cierta «privacidad» al auto de fe[139], pues se trata de un espacio reservado, en el que se hace más difícil acoger a grandes multitudes. El rito, además, pierde todo su impacto en estos espacios interiores, pues le falta un elemento esencial, el tablado sobre el que se concentran todas las atenciones, si bien se construyen pequeños estrados y balcones en el altar mayor y en el transepto. Esta «privatización» se hace más notoria después de 1740, cuando la ceremonia se confina a los claustros de las iglesias y, finalmente, a la sala de audiencias de la Inquisición, con la sucesiva pérdida de elementos que forman parte del rito (el sermón, las procesiones o la relajación de los condenados, que deja de realizarse después de la década de 1760-1770).

Esta desestructuración del rito debe enmarcarse dentro del contexto socio-religioso y cultural de la época. El grupo étnico de los judeo-

[139] **La diferencia de *status* entre el auto de fe público y el particular se establece en una carta acordada de 1568, en la que el Consejo de la Suprema determina que, habiendo relajados al brazo secular, el espectáculo debe realizarse, en principio, en la plaza pública y no en una iglesia; AHN, Inq., Libro 1231, fl. 123r. Otra carta acordada de 1586 establece que para los autos particulares no es necesario invitar al presidente de la audiencia y a los oidores, ni tan siquiera llevar el estandarte de la fe; AHN, Inq., Libro 1234, fl. 113v. El declive posterior de la ceremonia dejó de lado tales normas. Un ejemplo de auto particular de gran brillo fue el realizado en Murcia en 1682, en el convento de San Francisco; AHN, Inq., Libro 1226, fls. 936r-940v.**

conversos, que había desempeñado un papel indirecto importante en la construcción del rito a finales del siglo xv (pues su configuración cultural y religiosa condicionó la estrategia de afirmación simbólica de la Inquisición), se integró en buena medida en la sociedad española en el transcurso de los siglos xvi y xvii (con excepción de los sobresaltos producidos por la persecución en Castilla en 1599-1600, 1620-1630 y 1660-1670, debido a la inmigración de judeoconversos de origen portugués). En Portugal, dicha asimilación se produjo de forma bastante más lenta, debido al número más elevado de conversos, los cuales demostraron tener una gran capacidad de organización autónoma hasta finales del siglo xvii, presentando peticiones constantes al rey y al papa. Con todo, la integración se completó en el siglo xviii, tras dos siglos de represión sistemática que costaron la muerte, el traslado y la fuga de millares de familias. A pesar de estos procesos de larga duración, la abolición formal de la distinción entre cristianos nuevos y cristianos viejos (con todas las consecuencias de libre acceso a cargos y profesiones) sólo se produjo en 1773 en Portugal, suscitando todavía la oposición de la Universidad de Coímbra, mientras que en España, la abolición definitiva de tal distinción sólo se produjo en el siglo xix, concretamente en 1865[140].

La desestructuración del rito, con todo, se debe a una trasformación decisiva de carácter cultural y político. La complejidad creciente de la sociedad, de hecho, condujo, por un lado, a desdramatizar la herejía, que dejó de ser vista como una ofensa a la comunidad de fieles, y, por otro, al surgimiento de nuevos mecanismos de control social, pues las viejas formas de integración, basadas en la posición dominante de la religión en el sistema central de valores (que había permitido el éxito de la Inquisición en las sociedades meridionales), ya no funcionaban. En este marco de transformación de las formas de ejercicio del poder es donde se debe situar el eclipse de las Inquisiciones hispánicas y de su principal rito, el auto de fe, pues la abjuración de los reconciliados y la ejecución de los condenados dejan de ser considerados como formas de reparación de la «ofensa» cometida contra Dios o como un sacrificio expiatorio regenerador de la comunidad, la cual se sensibiliza y se distancia de la ceremonia. De ahí el que se produzca una quiebra en el número de relajados al brazo secular durante el siglo xvii en España y desde comienzos del siguiente en Portugal, hasta la desaparición de esta práctica durante la segunda mitad del siglo xviii. El «delito religioso», de hecho, deja de entenderse como un crimen susceptible de ser castigado con la pena de muerte en manos de la justicia civil.

Julio Caro Baroja, *op. cit.*, voi. III, p. 190.

Las formas complejas del rito del auto de fe, desarrolladas en el contexto específico de las sociedades hispánicas, deben compararse no sólo con las formas subordinadas del rito —autos públicos celebrados en las iglesias y autos particulares celebrados en las salas de los tribunales—, sino también con las formas elementales de presentación de los condenados de los tribunales inquisitoriales que subsisten en las regiones bajo jurisdicción de la Inquisición romana. Dicha comparación permite identificar dos aspectos fundamentales, como son la ausencia en el marco romano de determinados elementos esenciales del rito hispánico (el tablado a cielo descubierto, las procesiones preliminares, el sermón de la fe, el juramento público de las autoridades o la publicación del edicto de fe) y la concentración de la ceremonia romana en tres puntos esenciales: la lectura de las sentencias, la abjuración de los penitentes y la ejecución de los condenados. Las diferencias son lo suficientemente importantes como para justificar matices en la terminología empleada, pues es rarísimo que encontremos en Italia la designación de la presentación de los condenados como un *atto difede,* salvo en el contexto siciliano, bajo dominio español, o en la reproducción de relatos sobre las ceremonias hispánicas. Los trazos comunes, sin embargo, son asimismo lo suficientemente importantes como para impedirnos hablar de una ausencia de rito en la presentación de los herejes condenados en los territorios bajo jurisdicción de la Inquisición romana. El rito existe, aunque se reduce a las formas elementales heredadas, en buena medida, de la tradición medieval. Así, la primera cuestión que cabe plantearse es evidente. ¿Tuvo la ceremonia romana una proyección semejante a la que tuvo la ceremonia hispánica? Segunda cuestión: ¿Es posible medir la eficacia de ambas ceremonias, independientemente de la desproporción en los dispositivos utilizados por una y por otra? Tercera cuestión: ¿Cómo se explica que no se desarrolle el rito en el caso de la Inquisición romana? No es fácil encontrar elementos de respuesta, sobre todo tratándose de un terreno prácticamente no abordado hasta ahora. Con todo, cabe comenzar por recoger informaciones que nos permitan reconstruir las experiencias y las formas permanentes de celebración de la ceremonia romana. Las diferencias y los desfases, en este caso, se deben a decisiones conscientes que ponen en evidencia estrategias y contextos específicos.

El lugar en el que la Inquisición romana presenta a los condenados es, en general, el interior de una iglesia ligada a las órdenes mendicantes (franciscanos o dominicos, en función del reparto de zonas de influencia referido en el cap. «La investidura»). En Roma es la iglesia de Santa Maria Sopra Minerva, perteneciente al convento de los

dominicos, justamente porque los principales funcionarios de la *Sacra Congregazione* se escogen entre los miembros de esta orden. En ciertos casos se utiliza la basílica de San Pedro para la presentación pública de los condenados. El ambiente recuerda al de los autos de fe públicos celebrados a menudo en el espacio interior de las iglesias en España y Portugal. Con todo, el día elegido no es el mismo, pues, al contrario de lo que sucede en la Península Ibérica, donde la ceremonia de presentación de los condenados tiene lugar desde muy pronto en domingo, con el objeto de obtener un mayor impacto, en la Península italiana se trata de evitar el domingo, ya que este día festivo es respetado por las autoridades civiles, que no ejecutan a los relajados[141]. Otras diferencias importantes son que, generalmente, se traslada a los acusados de la prisión del «Santo Oficio» al lugar donde tiene lugar la abjuración (o la relajación) sin cortejo ritual (lo mismo sucede con los inquisidores); que, aunque el condenado lleva siempre su hábito penitencial pintado con insignias parecidas a las de las Inquisiciones hispánicas, en 1596, se prohibe la imposición de la coroza a los relajados por decisión de la *Sacra Congregazione*[142]; y, por último, que la asistencia a los relajados se confía a cofradías especializadas en el consuelo de los condenados a muerte, como la de *San Giovanni Decolato* en Roma[143].

La gran diferencia de la ceremonia romana respecto a los grandes espectáculos organizados por las Inquisiciones ibéricas radica en el hecho de que la presentación de los condenados raramente es colectiva, pues nunca alcanza las dimensiones de cientos de penitentes heterogéneos (por razón del sexo, del origen, del *status,* del tipo de delito y del tipo de castigo) a los que se presenta una vez al año como si se tratase de una especie de «balance de actividad» del tribunal. Las ceremonias romanas, por el contrario, se organizan generalmente en torno a un condenado o un grupo de condenados acusados de un mismo delito, característica, ésta, que explica la lluvia de «micropresentaciones», ya que la conclusión de los procesos no viene condicionada por el ritmo anual del rito. El único caso que conocemos de un gran espectáculo está relacionado aún con la Inquisición medieval y con la persecución de refugiados huidos de España. El 26 de julio de 1498 se celebró un verdadero auto de fe con 250 conversos de origen español frente a la basílica de San Pedro en Roma, en presencia del papa Alejandro VI (él mismo español), acompañado por las autoridades religiosas y civiles, que se situaron en tribunas especialmente construidas Dará la ceremonia. Los nenitentes estaban vestidos con

[141] AHN, Inq., Libro 1262, fl. 333r.

[142] Henry Charles Lea, *op. cit.,* vol. III, p. 215.

[143] *Vd.* los estudios ya citados de Jean Sephard Weisz y de Samuel Edgerton.

sambenitos y entraron en la basílica para rezar después de la ceremonia de abjuración y de reconciliación; al final, se dirigieron en procesión a la iglesia de Santa María Sopra Minerva, donde depositaron sus sambenitos[144]. Se trata, con todo, de una excepción dentro de un marco en el que sistemáticamente se prefieren las ceremonias individualizadas. Si la autoglorificación del tribunal puede verse afectada por esta decisión aparentemente dispersadora, hemos de reconocer que la presencia de la ceremonia en la vida cotidiana de las gentes, aunque de forma más difuminada, no deja de ser eficaz desde el punto de vista de la concentración de público en los diferentes momentos de la misma. Cabe añadir que cada caso es objeto de un análisis minucioso por parte de los inquisidores, que pueden ordenar que se hagan relaciones impresas o difundir listas de nuevas proposiciones condenadas, como en el caso de Miguel de Molinos[145]. En resumen, la opción por las ceremonias individualizadas pone en evidencia una estrategia opuesta a la de las Inquisiciones hispánicas, para las que las grandes ceremonias definen, a grandes rasgos, las fronteras de la creencia, pero no permiten reflexionar sobre los casos particulares de herejía o sobre el desarrollo más reciente de las creencias desviadas.

La política de la Inquisición romana es más sutil no sólo en relación con las insignias de los condenados (como se ha podido ver con la supresión de la coroza, objeto original de mofa hacia la dignidad de los obispos), sino también en relación con la aparición pública de los penitentes. Así, la *Sacra Congregazione* prohibe en 1627 la presentación pública de los penitentes que deben apenas abjurar *de levi*[146]. Por otro lado, en los tratados de la Inquisición, como el de Deodato Scaglia, encontramos advertencias sobre las precauciones que se han de tomar en el caso de las brujas, pues su presentación pública podría lanzar de forma irreversible la infamia sobre las respectivas familias, impidiendo a las hijas que se puedan casar[147]. Por último, la Inquisición romana hace uso de modo sistemático de las garantías de protección de los denunciantes con promesas de abjuración privada en la sala del tribunal y crea las condiciones para favorecer las confesiones espontáneas por medio de la difusión de cuestionarios que, cumplimentados y firmados, permanecen en los archivos del tribunal. Nos encontramos, por tanto, ante formas de presión y de control poco espectaculares pero eficaces, más próximas a las personas y a los

[144] **Joannes Burchardus, *Diarium románete curiae sub Alessandro VI Papa,* en J. C. Eccardi, *Corpus Historicum MediiAevi,* tomo II, Lipsiae, 1743, p. 2017.**

[145] **La bula de condena de Miguel Molinos se difundió en todos los países católicos y reproducida, en los Estados italianos, por la Inquisición. En Modena la publicó el inquisidor el 15 de marzo de 1688; ASM, FI, Busta 271, fase. VIII.**

[146] **BAB,B-1892,fl. 26r.**

[147] ***Vd.* nota 117.**

métodos tradicionales de los confesores. Las Inquisiciones hispánicas conocen y utilizan también tales métodos, aunque no de forma sistemática, privilegiando las acciones de gran impacto.

A pesar de decidirse por formas más sutiles de presentación pública de los condenados, cabe afirmar que la abjuración solemne de los penitentes en la basílica de San Pedro o en la iglesia de Santa María Sopra Minerva, por ejemplo, no está exenta de aparato ceremonial. Se construían gradas en el altar mayor y en el transepto para los cardenales de la *Sacra Congregazione,* los consultores y los ministros del tribunal, así como para los respectivos invitados (otros prelados, miembros de la cámara del papa, caballeros y gentileshombres)[148]. Las descripciones de las abjuraciones nos muestran iglesias literalmente invadidas por la multitud, con balcones reservados para la buena sociedad, es decir, para la jerarquía eclesiástica, los aristócratas, los letrados y los notables[149]. Por otro lado, los objetivos de exaltación del tribunal, aunque de forma menos evidente que en España o en Portugal, no están del todo ausentes en estas ceremonias. Así, la preeminencia de los cardenales del «Santo Oficio» se pone de manifiesto tanto en las relaciones impresas del acto, como en las representaciones iconográficas[150]. El efecto de estas ceremonias en el contexto italiano se puede valorar a través de las dificultades para organizar espectáculos semejantes que se encontraban en la República de Venecia. En una relación del nuncio Alberto Bolognetti, de 1580, se describe por primera vez una abjuración solemne organizada en la iglesia de San Marcos, después de haber obtenido el acuerdo del Consejo de los Diez. La importancia de esta «novedad» la pone en evidencia el propio nuncio, según el cual, todas las ciudades se deberían someter a este uso de Roma, pues aumentaría la reputación del tribunal y el terror de los herejes[151].

[148] ***Relazione distinta del ristretto del processo, e sentenza contro Giulio Legni...,*** **Roma, Gio. Francisco Craches, 1719. Se trata de las sentencias leídas en la iglesia de Santa Maria Sopra Minerva, donde se realizó la abjuración pública de los reconciliados en hábito penitencial. Hay, al menos, otra relación impresa de este acontecimiento,** ***Relazione distinta del ristretto dei processi, e sentenze contro Silvestro, e Giulio Padre, e Figlio Legni...,*** **Roma / Bolonia, Carlo Alessio y Clemente Maris Fratelli Sassi, 1719.**

[149] ***Relatione dell'abiura e morte di Giacinto Cantini, e dei complice per aver procurato la morte del pontefice Urbano Vili con una statua di cera*** **(1635), manuscrito conservado en la Biblioteca Marciana (Venecia), Manoscritti Italiani, Class. V, 79 (6178), fls. 92r-99v. Se trata de las sentencias leídas en la basílica de San Pedro frente a veinte mil personas (según el autor del relato), abjuración pública y entrega de los condenados a la justicia secular en el mismo lugar al día siguiente.**

[150] **Grabado de Ludovico Matteoli, en Paolo Arrigoni y Achile Bertarelli,** ***Le stampe storiche conservate nella raccolta del Castello Sforzesco. Catalogo descrittivo,*** **Milán, 1932, n.°479.**

[151] **«Relazione del nunzio Alberto Bolognetti», en Aldo Stella,** ***Chiesa e Stato nelle relazioni dei nunzi pontifici a Venezia,*** **Città del Vaticano, 1964, p. 288.**

Los ritos de absolución de la excomunión y de reconciliación del hereje arrepentido siguen las fórmulas y gestos que hemos referido para las Inquisiciones hispánicas. Los lugares de abjuración no son muy diferentes, a excepción de que no son espacios abiertos, si bien puede observarse un uso más diestro de los espacios interiores del tribunal. La propia Congregación distribuye también entre los inquisidores las fórmulas de los diferentes tipos de abjuración, elaboradas según el delito cometido y la pena impuesta, y, algo novedoso, se llegan a incluir en los tratados, como el de Eliseo Masini[152]. Cabe afirmar que tales fórmulas son más discursivas que las utilizadas por las Inquisiciones hispánicas, de tal modo que, en muchas ocasiones, los inquisidores o los propios condenados introducen cambios con el fin de especificar los delitos cometidos[153]. Finalmente, las abjuraciones se podían repetir siguiendo una cadena representativa de la jerarquía de los lugares en los que se realiza la abjuración. Así, cuando un delito es particularmente grave, el penitente condenado en Roma, por ejemplo, puede hacer una segunda abjuración en la catedral de su diócesis e incluso una tercera abjuración en la iglesia parroquial del lugar en el que reside[154]. Esta práctica, a menudo, va acompañada de un uso infamante del espacio público, pues se expone al reconciliado a la puerta de una iglesia en un día festivo, con un hábito penitencial en el que se refiere su delito y una vela encendida en la mano[155]. La exposición deshonrosa del penitente se encuentra también en la Península Ibérica a lo largo del siglo xvi, si bien su uso es cada vez menor, a medida que la celebración del auto de fe se centra en las sedes del tribunal. Se trata de una práctica de origen medieval que se reproduce en el contexto de la Inquisición romana, sin que deba dejar de considerarse su eficacia desde el punto de vista de la descentralización de la imagen del tribunal. Las prolongaciones de esta pena pueden a veces ser sorprendentes, como en el caso de los judíos condenados, a los que se podía obligar a la exposición infamante frente a la propia sinagoga[156].

Las penas que se imponen a los herejes no son diferentes de las aplicadas por las Inquisiciones hispánicas, incluida la confiscación de

[152] **Eliseo Masini, *op. cit.***

[153] **ASV, SU, Busta 159 (con varios ejemplos de abjuraciones manuscritas); BAB, B-1892, fls. 127r-129v (fórmulas impresas).**

[154] **Constantino Corvisier, *Compendio dei processi del Santo Uffizio di Roma (da Paolo III a Paolo IV),* Roma, Società Romana di Storia Patria, 1880, p. 50 (memorias del cardenal de Santa Severina sobre la herejía en Ñapóles y en Ferrara entre 1540 y 1564, en las que refiere el caso de Lorenzo Romano, de 1552). ASV, FU, Busta 8 (caso de Girolamo Constantino, noble de Capo d'Istria, en 1550).**

[155] **AAU, SO, Busta 59 (sentencia de Antonino Scudellero propuesta por la *Sacra Congregazione* en carta del 26 de agosto de 1600).**

[156] **ASM, FI, Busta 251, fase. IV (sentencia de Lelio Rava, carta de la *Sacra Congregazione* del 24 de diciembre de 1605).**

bienes (con la excepción de la República de Venecia), la condena a galeras y la exclusión de determinados cargos y profesiones (que podía extenderse a los hijos y nietos de los condenados, sobre todo en relación a las órdenes sagradas)'[157]. Las ejecuciones de los herejes condenados las lleva a cabo la justicia civil en los lugares tradicionales de ejecución de los delitos comunes. En Roma, se utilizaban diferentes sitios, como *Campo dei Fiori, Ponte Sant 'Angelo, Piazza Navona* y el *Campidoglio*[158]. Los arrepentidos eran decapitados, práctica corriente para las personas de «calidad», o estrangulados antes de la cremación pública. En Bolonia, la ejecución se realizaba en la plaza del mercado y sabemos de la práctica de quemar efigies de aquellos herejes que habían huido[159]. En casi todas partes, la práctica era la de quemar en público el cuerpo del condenado, al que se decapitaba o estrangulaba previamente si quería morir como católico. Con todo, en ciertos casos, como en Ferrara en el siglo xvi, varios herejes fueron ejecutados durante la noche con el fin de evitar motines en la ciudad. La gran excepción es, sin duda, la República de Venecia, donde la ejecución de los herejes condenados se realizaba durante el silencio de la noche, sin anuncio público de la sentencia, de la misma forma que en el resto de las ejecuciones por delitos comunes y a pesar de las protestas de los inquisidores, qué hubieran querido introducir el modelo de la ejecución pública. El método veneciano consistía en ahogar a los condenados en una laguna, dentro de un saco con una piedra atada al cuello, que recuerda a la *poena cullei* de tiempo de los romanos que se aplicaba a los parricidas[160].

Esta falta de *inversión* ceremonial, extrema en el caso veneciano, es representativa de las dificultades de afirmación simbólica de la Inquisición romana frente a otros poderes dentro de la pluralidad de los contextos políticos italianos. En general, hemos de reconocer que el rito de presentación de los condenados de la Inquisición nunca alcanzó el mismo nivel de complejidad que hemos podido comprobar en España y Portugal. Por supuesto, es necesario que subrayemos una

[157] **Antonio Battistella, *// Santo Officio e la riforma religiosa in Bologna,* Bolonia, Nicola Zanichelli, 1905, p. 164.**

[158] **Domenico Orano, *Liberi pensatori bruciati in Roma dal xvi al xvw secolo,* Roma, 1904 y Luigi Firpo, «Esecuzioni capitali in Roma (1567-1671)», en AA. VV., *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento. Miscelánea I,* Florencia, 1974, pp. 307-342.**

[159] **BAB, B-1549. Se trata del «Libri di tutti li giustiziati nella città di Bologna» desde 1030 hasta 1758, muy interesante si se quiere conocer cuáles eran los tipos de delitos y los tipos de ejecución.**

[160] **En la *Terraferma* nos encontramos con la práctica de quemar a los condenados. Con todo, en el siglo xvm, se aprecia un cambio del método tradicional de ejecución en Venecia: Antonio Fontana Ramboldo fue quemado entre las columnas de la plaza de San Marco en 1724 (ASV, SU, Busta 139). Sobre la *poena cullei, vd.* Eva Cantarella, *op. cit.,* pp. 264-289.**

diferencia esencial en el contexto religioso, pues la Inquisición romana no tenía como tarea la de controlar sistemáticamente a una extensa población de judeoconversos o de moriscos, con rasgos étnicos y culturales específicos. En una palabra, los tribunales italianos trabajaban sobre casos de herejía en un contexto cristianizado en el que los problemas de apostasía eran raros y, por consiguiente, en el que las puestas en escena hispánicas, en las que se reafirmaba la visión del mundo católica, eran inútiles. Con todo, otra vertiente del problema, igualmente importante a la hora de explicar la reducida *inversión* ceremonial de la Inquisición romana, es que la Congregación del Santo Oficio, compuesta por cardenales, no tenía la misma necesidad de «sobrerrepresentación» para afirmar su posición y para hacer valer su poder. En España y Portugal, por el contrario, la sobrecarga ritual del poder simbólico de la Inquisición no sólo se enmarcaba dentro de los ritos tradicionales del poder (y en el gusto colectivo), sino que permitía al mismo tiempo afirmar la excelencia de los inquisidores y, a la vez, su disponibilidad para otras tareas y otras carreras.

EL *STATUS*

Los tribunales de la Inquisición se sitúan en un campo de poder en el que la jerarquía de las instituciones se define por la naturaleza de sus funciones, por el papel social y político desempeñado sobre el terreno y por la posición que ocupan en los ritos de interacción. En este ámbito bastante fluido, caracterizado por reorganizaciones sucesivas de los aparatos del Estado, las Inquisiciones deben poner en juego todo su capital simbólico para sobrevivir a los cambios coyunturales, renovando constantemente su legitimidad y su presencia activa en las diferentes sociedades. Estos esfuerzos de afirmación de su *status* son los que nos proponemos analizar en este capítulo, con el fin de comprender, no sólo los principales medios utilizados por el tribunal, sino también la evolución de su posición social e institucional[1]. Como veremos, el *status* de las Inquisiciones no es algo que se establece de una vez por todas, sino que aumenta, disminuye, se modifica y se adapta. Nuestro análisis no se limita, sin embargo, a estos aspectos; se trata de conocer cómo, en las relaciones de prestigio, el «Santo Oficio» utilizó a los otros poderes y cómo, a su vez, se le utilizó.

[1] **Sobre la noción de status, *vd.* Max Weber, *Economy and Society* (traducido del alemán por Guenther Roth y Claus Wittich), 2 vols., Berkeley, University of California Press, 1978 (sobre todo, pp. 265, 305-307, 926-939, 975, 1001) [ed. en castellano: *Economía y sociedad,* México, Fondo de Cultura Económica, 1944]. Sobre las nociones de capital y de posición, *vd.* Pierre Bourdieu, «Genèse et structure du champ religieux», *Revue Française de Sociologie,* XII, 3, 1971, pp. 205-234; *id.,* «Sur le pouvoir symbolique», *Annales, E.S.C.,* 3, Mai-Juin 1977, pp. 405-411; *id.,* «Espace social et pouvoir symbolique», en *Choses dites,* Paris, Minuit, 1987, pp. 147-166 [ed. española: *Cosas dichas,* Barcelona, Gedisa, 1993].**

Todos los tribunales de la Inquisición fueron creados por el papa, quien, desde las primeras décadas del siglo xiii, delegó sus poderes de persecución de la herejía en agentes especializados. La implantación de esta nueva red de agentes dependía, con todo, del reconocimiento de su *status* por los poderes políticos. Los inquisidores, de hecho, no podían ejercer actividad alguna sin el apoyo expreso de los reyes y señores, que imponían a sus justicias la ejecución de las órdenes del «Santo Oficio», en concreto, las detenciones y la aplicación de penas. La Inquisición medieval, por consiguiente, encontraba su fuente de legitimidad en la delegación de poderes realizada por el papa, pero su acción práctica dependía del reconocimiento de su jurisdicción por el poder político, que le aseguraba los medios de funcionamiento. Estos aspectos encuentran una continuidad notable en la Península Italiana, donde la red de inquisidores estuvo siempre repartida entre dominicos y franciscanos hasta los comienzos del siglo xix y donde la creación de la Congregación romana del «Santo Oficio» en 1542 no modificó la naturaleza de la delegación de poderes, sino que introdujo transformaciones en la estructura, con el paso de una organización horizontal a una organización vertical, fuertemente centralizada. Este último aspecto provocó cierto malestar en las relaciones tradicionales entre la Inquisición y los Estados, pues el tribunal podía ser visto como emanación de un poder extranjero, defensor de intereses específicos.

Si dejamos de lado el caso de Lucca, donde la Inquisición romana nunca se estableció, la República de Venecia es el primer Estado que toma la iniciativa de controlar directamente al tribunal reestructurado. En 1551, tras varios años de negociaciones, un concordato con la Curia romana reconoce la presencia de delegados laicos del poder temporal junto a los inquisidores en todos los territorios de la República. La presencia de tales delegados no es una mera formalidad, sino que se requiere para la aceptación de denuncias y el registro de testimonios, para la instrucción de procesos y la resolución de las respectivas sentencias, así como para la ejecución de las órdenes del tribunal. En este caso —y, hasta cierto punto, en el caso de Genova, donde también encontramos delegados laicos en el siglo xvi—, los tribunales de la Inquisición romana tuvieron que cambiar un poco su «naturaleza» para poder ejercer su actividad. La intervención directa del poder temporal en la estructura orgánica del tribunal tuvo, en efecto, consecuencias en su modo de funcionamiento. En primer lugar, la República prohibía que los delegados laicos prestasen juramento de secreto frente a los inquisidores, pues debían informar al gobierno de las decisiones más graves (estos lazos de fidelidad eran contrarios al

carácter específico del procedimiento inquisitorial). Por otro lado, la República se encargaba del soporte financiero del tribunal, lo que implicaba una relación de dependencia nunca vista en otros Estados. Por último, la República empezó a exigir, desde finales del siglo xvi, el nombramiento de inquisidores nacidos en sus territorios, reivindicación que se encuadraba en una política de «naturalización» del clero y de limitación de la exportación de los bienes de la Iglesia, que se mantuvo hasta el siglo xviii. No podemos hablar de una auténtica modificación de la «naturaleza» de los tribunales de la Inquisición romana en Venecia, pues la fuente de legitimidad es siempre la misma, los nombramientos son siempre responsabilidad del papa y de la Congregación del «Santo Oficio» y el ejercicio de las competencias y la organización del proceso siguen el modelo general, a pesar de algunas restricciones sobre los límites jurisdiccionales y las formas de ejecución de las sentencias. Sin embargo, la intervención de la República impone relaciones de fidelidad divergentes en el seno del tribunal y, sobre todo, implica que la acción inquisitorial sea moderada por la «razón de Estado», concretamente en ámbitos sensibles como el comercio, la guerra y la enseñanza (se evitan los procesos contra los hombres de negocios, los soldados y los estudiantes extranjeros)[2]. Se trata de un esbozo de tribunal «mixto» que no llega a desarrollarse y que contiene elementos de control civil que sólo se aplican en otros Estados italianos en el trascurso del siglo xviii.

La precocidad de la intervención del Estado veneciano sobre los tribunales inquisitoriales adquiere todo su significado cuando se sitúa en el contexto italiano. En un contexto más amplio, el de la Europa meridional, la iniciativa veneciana parece tardía e incompleta. De hecho, las formas de establecimiento de la Inquisición en España en 1478 y en Portugal en 1536 sitúan inmediatamente a los nuevos tribunales bajo el control de las monarquías hispánicas. Cierto es que la fuente de legitimidad es siempre la misma, pues se trata de un tribunal eclesiástico, creado por la delegación de poderes del papa, con el objeto de perseguir los delitos de herejía. Aparentemente no hay diferencia alguna con respecto a las formas de establecimiento de la Inquisición medieval. Sin embargo, en las bulas de fundación, por primera vez se reconoce a los reyes la capacidad de nombrar inquisidores. Además, la práctica de que el papa nombre al inquisidor general a propuesta del rey se establece rápidamente tanto en España como en Portugal. Este inquisidor general podía subdelegar sus poderes en los miembros del Consejo que debían acompañar su acción, subdelega-

[2] **Para las informaciones básicas reutilizadas y reinterpretadas a propósito de estos aspectos y con el objeto de responder al problema del *status* de las Inquisiciones, *vd.* los caps. «La fundación», «La organización» y «La investidura».**

ción que se hacía asimismo sobre los inquisidores nombrados en los tribunales de distrito. Se trata de toda una cadena jerárquica, bien organizada, con una particularidad, decisiva a la hora de comprender el sentido de las relaciones de fidelidad: los miembros del Consejo son elegidos en España por el rey, a propuesta del inquisidor general, mientras que en Portugal son nombrados por el inquisidor general de acuerdo con el rey (en España, además, el monarca mantuvo la práctica de nombrar a dos miembros civiles de su Consejo que acumulaban a estas funciones las de miembros del Consejo de la Inquisición). Finalmente, el Consejo de la Inquisición, que en el caso español no estaba reconocido como tal por la Curia romana, se consideraba expresamente como una estructura que, desde el punto de vista político y administrativo, formaba parte del conjunto de los grandes consejos de la Monarquía española y de la Monarquía portuguesa, teniendo acceso directo al rey, al que regularmente se le dirigían consultas sobre la actividad cotidiana de los tribunales[3].

Los tribunales de la inquisición tienen, por tanto, en España y Portugal, una naturaleza «mixta», ya subrayada por Tomás y Valiente[4]. El carácter dual del «Santo Oficio» en este contexto resulta evidente, pues conserva siempre su naturaleza de tribunal eclesiástico, debido a su fuente principal de legitimidad y a las funciones que se le atribuyen, pero al mismo tiempo es un tribunal de la Corona, dados los mecanismos de nombramiento y de articulación administrativa. La Inquisición, de hecho, se instala en palacios de la Corona, el rey interviene directamente a la hora de resolver disputas de inmuebles con los órganos de la Iglesia y del Estado en favor del tribunal y financia a la organización en períodos de crisis. Evidentemente, los principales recursos financieros de la Inquisición en el mundo ibérico proceden de la Iglesia, pues los reyes obtuvieron del papa la atribución a los tribunales de pensiones que se impusieron a los obispados y a los cabildos de las catedrales, así como la atribución a los inquisidores de beneficios eclesiásticos. Pero los bienes de los tribunales pertenecen expresamente a la Corona, que se encarga directamente de la percepción y gestión de los bienes confiscados. Además, en los casos hispánicos, los agentes que se escogen son clérigos seculares, lo que permite reorganizar la tela de araña de los lazos de fidelidad y crear una red con intereses relativamente autónomos.

[3] **Sobre el contexto institucional en el que se inscribe el Consejo de la Inquisición en España, *vd.* Manuel Fernández Álvarez, *Historia de España Menéndei Pidal* (dirigida por José María Jover Zamora), tomo XIX, *El siglo xvi, Economía, sociedad, instituciones,* Madrid, Espasa-Calpe, 1989, pp. 535-601.**

[4] **Francisco Tomás y Valiente, «Relaciones de la Inquisición con el aparato institucional del Estado», en Joaquín Pérez Villanueva (dir.), *La Inquisición Española. Nuevas visiones, nuevos horizontes,* Madrid, Siglo XXI, 1980, pp. 41-60 (sobre todo, pp. 43-47).**

Mientras la República de Venecia mantuvo un conflicto secular con la Curia romana a propósito de la nacionalidad de los prelados y de los inquisidores, oponiéndose a que se transfiriesen bienes de la Iglesia fuera de su territorio, la «estatalización» de la Iglesia en la Península Ibérica era un hecho desde el siglo XV[5]. Los reyes tenían derecho a proponer a los obispos y a los inquisidores generales, las órdenes militares estaban bajo el control directo de la Corona y las inmunidades del clero eran reducidas. La «naturalización» del clero no planteaba ninguna duda, no se planteaba siquiera la posibilidad de nombrar a un extranjero para el beneficio de una iglesia sin que eso obedeciese a la voluntad del rey. En este contexto es en el que debemos entender la política sistemática desarrollada ante el papa por las Coronas hispánicas de apoyo a las Inquisiciones frente a las apelaciones a Roma, las exenciones de jurisdicción y las gracias individuales. Como resultado de tal política, los reyes consiguieron que los inquisidores generales gozasen de exclusividad a la hora de resolver los recursos de las sentencias, la extensión de la jurisdicción inquisitorial a todas las órdenes religiosas y, en general, la limitación radical a cualquier posible intervención de Roma en los asuntos del «Santo Oficio». Al mismo tiempo, los reyes españoles y portugueses impusieron la jurisdicción inquisitorial a todas las personas, independientemente de sus privilegios y de su *status* social, exigiendo a la justicia civil la ejecución de todas las órdenes del «Santo Oficio», incluso de aquellas sentencias que no estaban relacionadas con delitos de fe[6]. La situación ambigua del «Santo Oficio» en España, entre la Iglesia y el Estado, es incluso reconocida por la propia Curia romana. Así se explican los obstáculos puestos por el papado a la creación de una Inquisición en Portugal con las mismas características del tribunal español, pues se consideraba una pérdida de autoridad en un ámbito reservado[7].

En este contexto, no sorprende que Paolo Sarpi haga alusión al *status* de la Inquisición española como un ejemplo a seguir[8], pues se trata del caso más logrado de «estatalización» y de «naturalización» (relativas, evidentemente) del «Santo Oficio». Con todo, los esfuerzos de control del tribunal por parte de las monarquías hispánicas, cuya

[5] **José Antonio Maravall, *Estado moderno* y *mentalidad social (siglos xv a xvn)* (1* ed. 1972), 2.* ed., voi. I, Madrid, Alianza, 1986, pp. 215-245.**

[6] **AHN, Inq., Libro 1276, fls. 57v y 164r.**

[7] **Alexandre Herculano, *Historia da origem e estabelecimento da Inquisicáo em Portugal* (1." ed. 1854-1859), reed. con una introducción de J. Borges de Macedo, 3 vols., Lisboa, Bertrand, 1975.**

[8] **Paolo Sarpi, «Sopra l'officio dell'Inquisizione (18 de noviembre de 1613)», en *Scritti Giurisdizionalistici* (editados por Giovanni Gambarini), Bari, Laterza, 1958, pp. 119-212.**

política de «protección» es un elemento significativo entre otros, no lleva a la integración completa de la nueva estructura en los aparatos del Estado. A pesar de las formas de articulación entre los diversos poderes y de los medios de intervención de la Corona, sobre todo en España, donde se utilizó al «Santo Oficio» para resolver problemas políticos espinosos (como el célebre caso de Antonio Pérez o la persecución de los opositores a Felipe V durante la Guerra de Sucesión), la Inquisición supo mantener su doble naturaleza, jugando incluso con esta ambigüedad para conservar su autonomía relativa[9]. Esta autonomía se expresa, en relación con la Curia romana, en el desarrollo de mecanismos propios de censura —estructuras independientes de control y de elaboración de los índices de libros prohibidos—, en la selección de las bulas y breves papales sometidos a la consulta del rey y en el rechazo a reconocer los documentos romanos que podían suponer una interferencia en los asuntos del tribunal (gracias a los presos, indultos para los perseguidos, edictos de exclusión de libros, etc.)[10]. La disponibilidad frente a ciertos aspectos de la política real que se oponían a la política del papa, como el rechazo a la censura contra las obras «regalistas»[11], no suponían una sumisión completa. La Inquisición supo utilizar esta disponibilidad en algunos ámbitos para conseguir aumentar su campo jurisdiccional, pero consiguió también del rey la satisfacción y el apoyo a sus exigencias en momentos clave, como en los procesos a los obispos (recordemos el caso más clamoroso, el de Carranza, arzobispo de Toledo), en los conflictos de jurisdicción y, en el caso portugués, en las peticiones presentadas en diversas ocasiones por los judeoconversos. Evidentemente, la resolución de estos conflictos no fue siempre favorable a los tribunales inquisitoriales del mundo ibérico —veremos los reveses puntuales—, pero lo cierto es que su política no obtuvo fracasos significativos o irreversibles hasta la década de 1670-1680. Una política basada en la ampliación de su jurisdicción, en el ejercicio de diversas funciones de control y en el mantenimiento de los privilegios de cuerpo a cualquier precio. Una política que sitúa los problemas de *status* en primer plano y cuyos resultados deben ser analizados en detalle.

[9] **Rasgo que ha sido ya subrayado por Jaime Contreras, *El Santo Oficio de la Inquisición en Galicia, 1560-1700. Poder, sociedad* y *cultura,* Madrid, Akal, 1982, p. 576.**

[10] **Henry Charles Lea, *A history of the Inquisition of Spain,* vol. II, Nueva York, MacMillan, 1906, pp. 103-135 y vol. III, pp. 480-539 [ed. española: *Historia de la Inquisición española,* Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983]. En el caso portugués, el *Conselho Geral* prohibe el 25 de abril de 1659 la aceptación de breves papales por los ministros del tribunal; ANTT, CGSO, Livro 346, fl. 30v.**

[11] ***Vd.* la decisión del *Consejo de la Suprema* contra el nuncio y los obispos que publicaron los edictos de censura el 23 de diciembre de 1627; AHN, Inq., Libro 1279, fls. lOOv-lOlv.**

La persecución de las herejías es el rasgo característico común a todos los tribunales de la Inquisición, rasgo que justifica su existencia. Con todo, es significativo el ámbito tan diverso de delitos que cubre, desde un punto de vista espacial y temporal, que presupone no sólo la adaptación de los tribunales a condiciones específicas, sino también su capacidad de clasificar nuevos fenómenos que se consideran desviados y de encontrar nuevos dominios de actividad. En concreto, los tribunales ibéricos se concentraron en una primera fase en la persecución de los «delitos» de judaismo y de islamismo, lo que suponía una clasificación exhaustiva de las prácticas y creencias desviadas[12]. Lo cierto es que, más allá de los elementos ya identificados por los tratados de la Inquisición medieval, lo que encontramos aquí es una ampliación enorme de los medios de reconocimiento, que incluían los rasgos culturales revelados por un contexto histórico y sociológico concreto. La obsesión hispánica (por otro lado, tardía) por erradicar religiones que cohabitaban tradicionalmente en la Península se pone de manifiesto en los indignados informes contra la permisividad papal en relación a los judíos, que encontraban condiciones de residencia y de trabajo en los Estados pontificios[13]. En España, sin embargo, esta especificidad se manifestó en otros ámbitos, concretamente en relación al fenómeno de los alumbrados, cuyas creencias y prácticas fueron objeto de una clasificación exhaustiva[14]. La identificación de la hechicería, por otro lado, se hizo en buena medida en Europa central entre los siglos xiv y xvi, mientras que la astrología fue clasificada de forma más precisa por los teólogos romanos durante el siglo xvi[15]. El trabajo de clasificación de la Curia romana fue asimismo decisivo en la identificación de las «herejías» protestantes, aunque las Inquisiciones de España y Portugal simplificaron (léase, anularon) los matices existentes entre las diferentes corrientes evangélicas[16]. La intervención de los inquisidores españoles y portugueses en

[12] *Vd.* Juan Antonio Llórente, *Historia crítica de la Inquisición en España* (1* ed. francesa, 1817-1818, I." ed. española, 1822), Madrid, Hiperión, 1980, vol. I, pp. 132-136,311-313.

[13] *Vd.,* por ejemplo, la correspondencia de los embajadores publicada por Luiz Augusto Rebello da Silva *et alii, Corpo Diplomático Portuguez,* 10 vols., Lisboa, Academia Real das Sciencias, 1862-1891 (especialmente los vols. II-IV).

[14] *Vd.* Antonio Márquez, *Los alumbrados,* Madrid, Tauros, 1972 y Alvaro Huerga, *Historia de los alumbrados,* 4 vols., Madrid, Fundación Universitaria Española, 1978-1988.

[15] Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo,* Madrid, Alianza, 1966; *id., Vidas mágicas e Inquisición,* 2 vols., Madrid, Tauros, 1967.

[16] Augustin Redondo, «Luther et l'Espagne de 1520 à 1536», *Mélanges de la Casa de Velázquez,* I, 1965, pp. 109-165; Jean-Pierre Dedieu, «Le modèle religieux. Le refus de la reforme et le contrôle de la pensée», en Bartolomé Bennassar (dir.), *L'Inquisition Espagnole, xvie-xixe siècle,* Paris, Hachette, 1979, pp. 269-311 [ed. española: *Inquisición española: poder político y control social,* Barcelona, Crítica,

la clasificación de las herejías perdió su importancia en el transcurso de los siglos XVII y XVIII, pues están prácticamente fuera del debate sobre el jansenismo, la condena de Miguel de Molinos y de sus doctrinas la hace la Inquisición romana y la persecución de los masones se dirige desde la Curia de Roma[17].

La clasificación de las herejías es para las Inquisiciones un instrumento fundamental de afirmación de su *status,* pues les permite expresar su posición central en la definición de las fronteras de la ortodoxia. El trabajo de clasificación desempeña, de hecho, un papel doble, por un lado el de uniformar las prácticas y creencias de la sociedad y, por otro, el de imponer la preeminencia del tribunal frente a otros organismos de la Iglesia. Este segundo aspecto no puede ser pasado por alto, pues sabemos cómo la Inquisición romana intervino directamente en las luchas de poder en el seno de la jerarquía eclesiástica, sobre todo en la elección de papas, y cómo las Inquisiciones hispánicas contribuyeron en una primera fase a la formación y reproducción del alto clero[18]. Poder de clasificación, poder de persecución, poder de exclusión o de legitimación; esta secuencia resulta visible en el proceso de apropiación del papel de control del clero por parte del «Santo Oficio» y de utilización de dicho papel para intervenir activamente en el reparto de tareas en el seno del campo religioso.

Los inquisidores se constituyeron en un grupo de agentes especializados dentro del ámbito de la Iglesia, una especialización tanto más importante cuanto se ejerce en un dominio muy sensible como lo es la defensa de la doctrina y la vigilancia constante sobre las construcciones teológicas. Así, los «excesos» verbales de los inquisidores hispánicos, sobre todo cuando amenazan a los obispos con la prisión o la excomunión, aunque condenados por los órganos de control[19], son reveladores de un sentimiento de superioridad que invierte las jerarquías formalmente establecidas. La situación italiana tiene más matices, ya que no encontramos una ostentación tal del oficio en el ámbito local, si bien la percepción de un capital simbólico añadido se hace evidente no sólo en las actitudes de los cardenales de la Congregación

1981]; Jaime Contreras, «The impact of protestantism in Spain, 1520-1600», *en* Stephen Haliczer (dir.), *Inquisition and society en early modern Europe,* Londres, Croom Helm, 1987, pp. 47-63.

[17] Henry Charles Lea, *op. cit.,* vol. IV, , pp. 48-61, 284-306; José A. Ferrer Benimeli, *La masonería española en el siglo xvm,* (1.* ed. 1974), 2.* ed. revisada, Madrid, Siglo XXI, 1986, sobre todo, pp. 70-80; *id., Masonería, Iglesia e ilustración,* 4 vols., Madrid, Fundación Universitaria Española, 1976-1977 (sobre todo el primer volumen); Graca y Sebastiáo da Silva Dias, *Os primordios da Maconaria em Portugal* (1.* ed. 1980), 2." ed., 4 tomos, Lisboa, INIC, 1986 (sobre todo, el primer tomo, pp. 1-81).

[18] *Vd.* el cap. «La Investidura».

[19] AHN, Inq., Libro 1243, fl. 20r.

del «Santo Oficio», sino también en las actitudes de otros cardenales con respecto a los miembros de la Congregación. No es por casualidad que el papa tuviese que reservar para sí mismo la apertura de procesos contra los obispos con el fin de impedir que se desarrollase la «caza» de prelados que se había esbozado en España a comienzos del siglo xvi, sin poder evitar, con todo, que se formasen bandos y, sobre todo, que se consolidase el control informal de la jerarquía por parte del «Santo Oficio». La masa del clero fue sometida progresivamente a la jurisdicción de los tribunales inquisitoriales, no sólo en los asuntos relativos a los «delitos» de herejía, sino también en el ámbito de otros crímenes que generalmente se juzgaban en los tribunales eclesiásticos, tales como la sodomía (en los reinos de Portugal y Aragón) y la solicitación realizada durante la confesión[20]. Todas estas ampliaciones de la jurisdicción, que se concretan a lo largo de la segunda mitad del siglo xvi, aumentaron el prestigio del «Santo Oficio» dentro del marco de la Iglesia, pues los tribunales controlaban no sólo las creencias del clero, sino también una buena parte de su comportamiento moral.

La intervención de la Inquisición en el campo político en Italia es bastante reducida, a excepción de los Estados pontificios. Aún así, los inquisidores tratan de contrarrestar la preponderancia de la «razón de Estado» frente a la «razón religiosa» cuando se trata de controlar las prácticas y las creencias condenadas o cuando se pretende modificar la relación tradicional entre el Estado y la Iglesia. En el caso del mundo ibérico, la interacción es más efectiva, sobre todo en la esfera de la administración de la Corona, donde los inquisidores están en constante relación con los altos funcionarios del rey (sobre todo, los corregidores y los miembros de las audiencias y cnancillerías). El reconocimiento regio de la jurisdicción inquisitorial sobre los delitos de herejía se completó en el siglo xvi por medio de la ampliación de esta jurisdicción a los delitos de sodomía (a excepción del reino de Castilla), de la bigamia y del contrabando (concretamente, en el caso portugués, el contrabando de armas y de bienes prohibidos por el papa con los árabes del norte de África; en el caso español, el contrabando de armas, caballos y moneda con Francia)[21]. El papel de las

[20] **AHN, Inq., Libro 1243, fl. 42r. *Vd.* Henry Charles Lea, *op. cit.,* vol. II, pp. 29-39 y vol. IV, pp. 94-137 y 361-371.**

[21] **Henry Charles Lea, *op. cit.,* vol. IV, pp. 273-283 y 316-327. En el caso portugués, la jurisdicción inquisitorial sobre el comercio ilegal con el norte de África se reconoció a través del *alvará regio* del 1 de febrero de 1552; *Collectorio das Bullas e Breves Apostólicos, Cartas, Alvaros e Prouisóes Reaes que contem a instituicáo e progresso do Sancto Officio em Portugal, varios indultos e priuilegios que os Summos Pontífices e Reys destes Reynos Ihe concederao,* Lisboa, Estaos, Lourenco Craesbeeck, 1634, fl. 148r-v.**

Inquisiciones en estas ampliaciones de su jurisdicción es ambiguo, pues en la mayor parte de los casos (bigamia, sodomía y contrabando con el norte de África) parece que el tribunal presionó a la Corona, mientras que en el caso del contrabando con Francia, la Corona quiso utilizar en su beneficio una estructura ya establecida para el control de la entrada de libros prohibidos. Entretanto, es necesario reconocer que estas ampliaciones de la jurisdicción, que exceden el ámbito estrictamente religioso, contribuyeron a aumentar el prestigio de los tribunales hispánicos.

La interferencia del «Santo Oficio» en la configuración del espacio social es mucho más difícil de establecer. Lógicamente, su papel de guardián de la doctrina e incluso de ciertos aspectos del comportamiento moral significa el control del sistema central de valores incorporado a las conductas y a las relaciones sociales; pero una constatación de este tipo es vaga e imprecisa. El reconocimiento de su jurisdicción sobre todas las personas, independientemente de su status y de sus privilegios, sitúa al «Santo Oficio» en una posición única con respecto a los tribunales civiles y eclesiásticos de la época. Con todo, es necesario llevar nuestro análisis más lejos si queremos averiguar el verdadero impacto de las Inquisiciones en el espacio social, sobre todo en el mundo ibérico. Debemos considerar, en primer lugar, la práctica de nombrar agentes civiles no remunerados, los familiares, cuyo apoyo al «Santo Oficio» está retribuido por el acceso a determinados privilegios; y, a continuación, debemos tener en cuenta también el control impuesto sobre la inhabilitación de los condenados y sus descendientes a la hora de ejercer determinados cargos y funciones.

Estos dos aspectos, decisivos para comprender la implantación del «Santo Oficio» en España y Portugal, están relacionados con el problema de la pureza de sangre. Cabe decir que no fue la Inquisición española la que inventó este criterio de distinción social específico del mundo ibérico, algunas cofradías militares del siglo xiii en Baeza, Alcaraz, Ubeda y Jaén ya excluían a personas de «sangre impura», pero fueron los motines urbanos del siglo xv, concretamente el de Toledo de 1449, los que introdujeron los primeros estatutos de limpieza de sangre, por medio de los cuales los descendientes de los judíos conversos pasaron a estar excluidos de los cargos municipales. Tales exclusiones fueron anuladas poco tiempo después por el papa Nicolás V, pero el precedente creado se extendió entre finales del siglo xv y mediados del siglo xvi. Durante este período, el acceso a los cargos de la Inquisición, de las órdenes militares, de buena parte de las órdenes religiosas, de los colegios, de las cofradías, de los cabildos catedralicios y de los beneficios eclesiásticos se reservó a los cristianos viejos. La conversión violenta de los judíos tras los grandes motines desencadenados en 1391 en un gran número de ciudades y villas cas-

tellanas y aragonesas produjo, gracias a las nuevas posibilidades de acceso a los cargos y funciones que tradicionalmente les habían estado vetados, un nuevo modelo de conflicto, en esta ocasión en el seno de la sociedad cristiana[22]. Los violentos motines urbanos del siglo XV, desarrollados en el ámbito de un poder central débil, ya habían planteado el problema de la exclusión formal de los conversos de ciertos cargos y funciones. Dentro de un contexto en el que surgen nuevas formas de ejercicio del poder, de las que la Inquisición es un ejemplo, en el que se prohiben otras religiones y en el que se expulsa a los judíos, tal exclusión se utiliza cada vez más como un signo distintivo por parte de los diferentes órganos políticos y religiosos. El «Santo Oficio», que es ya un producto de esta nueva coyuntura social y política, no hizo otra cosa que aprovechar y, lógicamente, ampliar la implantación de la pureza de sangre como valor socialmente estructurador con el objetivo de reforzar su papel de guardián del nuevo orden.

El caso portugués es más complicado, pues no encontramos vestigios de estatutos de «limpieza da sangre» antes del establecimiento del «Santo Oficio», ni siquiera en las décadas siguientes. Sólo en 1558 encontramos un primer documento papal en el que se excluye el acceso de los conversos a la orden franciscana; en 1572, otro breve papal extendía este criterio a la orden militar de Cristo; y, en 1574, encontramos un primer decreto real sobre el asunto, en el que se prohibía el acceso de los descendientes de judíos conversos a los cargos municipales de Vila Flor. El «atraso» de las medidas de exclusión de los conversos con respecto a España es significativo. La casi totalidad de los decretos en los que se prohibe el acceso a cargos y oficios se publicó, además, entre 1595 y 1636, es decir, durante el período de unificación de las dos Coronas ibéricas[23]. En este caso, el tribunal desempeñó un cierto papel difusor de los criterios de «casta» en el proceso de distinción social, si bien la dinámica de integración en un contexto político nuevo es la responsable del cambio en el ritmo de los decretos sobre limpieza de sangre. Por otro lado, tales decretos responden casi todos a la iniciativa real y los documentos papales se obtuvieron bajo presiones de la Corona.

[22] **Sobre el origen del conflicto, *vd.* José Amador de los Ríos, *Historia social, política y religiosa de los judíos en España y Portugal,* 3 vols., Madrid, 1875-1876 (sobre todo, el vol. I) y Julio Caro Baroja, *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea* (1* ed. 1963), 3." ed., 3 vols., Madrid, Istmo, 1986 (también el vol. I). Sobre el desarrollo de los estatutos de limpieza de sangre y la respectiva polémica, *vd.* Antonio Domínguez Ortiz, *Los judíos conversos en la España moderna* (1.* ed. 1955), nueva edición revisada, Madrid, MAPFRE, 1992 y Albert Sicroff, *Los estatutos de limpieza de sangre. Controversias entre los siglos xvi y xvn* (ed. original francesa de 1960), *2."* ed. de la traducción con un nuevo prólogo, Madrid, Taurus, 1985.**

[23] **Francisco Bethencourt, «Cronología», en *A Inquisicáo* (catálogo de la exposición), Lisboa, Biblioteca Nacional, 1987, pp. 13-31.**

A pesar de estos contextos diferentes, es innegable que las Inquisiciones hispánicas desempeñaron un papel decisivo en la reproducción y ampliación de las exclusiones sociales bajo el pretexto de la pureza de sangre. Los reconciliados por «crímenes» de herejía, así como sus hijos y nietos, son excluidos de los cargos públicos y de las funciones de médico o boticario a través de los decretos reales de 1501 y de 1528, en los que se encarga al «Santo Oficio» que controle la ejecución de estas disposiciones[24]. La función de control de la infamia supera, por tanto, el marco rutinario de verificación de los sambenitos en las iglesias, pasando a ocuparse también de vigilar la actividad cotidiana de millares de personas estigmatizadas por el simple hecho de ser parientes de los condenados. Los inquisidores disponían, además, de los elementos necesarios para desempeñar tal función, pues la primera sesión de todos los procesos se definía como sesión de «genealogía», en la que se recogían todo tipo de informaciones sobre la familia del acusado. La Inquisición española no se limita a esta función de control de las inhabilitaciones, toma asimismo iniciativas, como en 1509 y en 1515, cuando decide enviar cartas a las universidades de Valladolid y Salamanca en las que exige la exclusión de los conversos de los cursos, de las licenciaturas y de entre los profesores[25]. Por otro lado, el Consejo de la Suprema trata de regular y centralizar las respuestas a las peticiones externas de informaciones genealógicas presentadas por hidalgos, canónigos, obispos y por el propio rey (con los motivos más diversos, desde la investigación de candidatos a diferentes cargos hasta la búsqueda de pruebas contra rivales, pasando por la sospecha contra compañeros de oficio)[26]. Se trataba, ciertamente, de evitar la dispersión del capital de informaciones acumulado y de imponer una disciplina en la utilización del mismo que respondiese a los intereses de la institución. Con todo, el «Santo Oficio» tomó otras iniciativas en este ámbito, como la adoptada en 1572, en la que el Consejo ordena que se vigile a los conversos que hubiesen presentado informaciones genealógicas falsas para poder pasar a las Indias[27]. En general, las informaciones reservadas, incluso si no habían conducido a la apertura de procesos, podían ser utilizadas para impedir el nombramiento de una persona concreta para un cargo importante de la administración de la Corona[28]. La gestión de los

[24] **AHN, Inq., Libro 1254, fl. 13v y Libro 1276, fl. 36r. Las exclusiones se ampliaron más tarde a otras profesiones.**

[25] **AHN, Inq., Libro 1279, fls. 135v-136v.**

[26] **AHN, Inq., Libro 1233, fls. 89r y 149v y Libro 1243, fl. 71r (cartas acordadas de 1556, 1598 y de 1613).**

[27] **AHN, Inq., Libro 1233, fl. 106v (carta acordada de 1572).**

[28] **AHN, Inq., Libro 1280, fl. 52v (en este caso, se trata de un inglés que debía ser nombrado cónsul general de los puertos, cuyo nombramiento se suspendió por intervención del «Santo Oficio»).**

archivos de la infamia, por tanto, daba al «Santo Oficio» un poder temible, que el tribunal sabía utilizar en función de sus necesidades políticas.

El *status* de las Inquisiciones hispánicas aumentó, sin duda, con la ampliación de sus funciones a las de control de las inhabilitaciones y la administración de la infamia, aunque es necesario que maticemos la eficacia de la intervención de los tribunales en este ámbito. En primer lugar, los esfuerzos desarrollados por éstos con el objeto de colocar a otras instituciones bajo su tutela se limitaron a los criterios de acceso a los cargos públicos. Las Inquisiciones ibéricas se contentaron, en general, con controlar su propio sistema de reclutamiento de oficiales, comisarios y familiares, circunscribiendo su intervención tanto a la vigilancia de los reconciliados y sus descendientes, como a las advertencias sobre los candidatos de la administración de la Iglesia y del Estado. Otras iniciativas, ya señaladas, fueron puntuales, pues las Inquisiciones tenían dificultades no sólo para cumplir su papel de vigilancia sobre los descendientes de los condenados, sino también para conservar sus competencias en este ámbito. Toda la historia de los tribunales hispánicos es, de hecho, una historia de luchas constantes para mantener su poder y su prestigio de cara al resto de las instituciones y, sobre todo, de cara a la Corona. En este caso, la lucha es mucho más complicada, pues los objetivos de la Inquisición entran a menudo en contradicción con la razón de Estado.

El debate secular establecido en Portugal a propósito de los conversos es quizás el ejemplo más significativo de dicha contradicción. Éstos se organizaron incluso antes del establecimiento del «Santo Oficio» en Portugal, enviando representantes a Roma con el objetivo de impedir la fundación del tribunal. A pesar de su fracaso, obtuvieron del papa la prohibición de las confiscaciones durante diferentes períodos en 1536, 1546, 1547 y 1558 (en este último caso con la intervención activa de la regente)[29]. En una palabra, los conversos supieron aprovechar las dificultades financieras de la Corona portuguesa e incluso de la Curia romana, para dirigir sus peticiones de exención de la confiscación de bienes, de perdón general o de libre salida del Reino a cambio de importantes donaciones. A pesar de las fluctuaciones de la política regia frente a sus propuestas, los conversos portugueses mantuvieron una presión constante, prácticamente, hasta finales del siglo xvn. En 1577 hicieron una donación al rey Sebastián I de 250.000 cruzados con el objeto de verse libres de la confiscación de bienes durante diez años y poder salir libremente del Reino (contrato anulado por el cardenal D. Enrique, siendo ya rey, en

[29] **Alexandre Herculano, *op. cit.* y Joào Lucio de Azevedo, *História dos cristàos-novos portugueses* (1* ed. 1921), reed., Lisboa, Livraria Clàssica, 1975.**

1579); en 1601, se les autorizó a salir del Reino gracias a una donación de 170.000 cruzados; en 1604 obtuvieron un perdón general del papa (apoyados por el rey Felipe III) a través de una donación de 1.700.000 cruzados a la Corona; en 1627 consiguieron un edicto de gracia; en 1649, el rey Juan IV exentó a los conversos de la confiscación de bienes (decisión anulada en 1657); y, como consecuencia de varias peticiones, el papa suspendió el «Santo Oficio» entre 1674 y 1681.

Estas «victorias» transitorias de los conversos portugueses frente a la oposición tenaz de la Inquisición muestran la complejidad de los intereses en juego y la fragilidad de la posición del tribunal cuando la Corona debía administrar situaciones de crisis financiera y militar. Evidentemente, estas «victorias» se obtuvieron después de numerosas peticiones y de numerosos fracasos en relación a aspectos centrales. Así, la exención permanente de las confiscaciones de bienes se rechazó y, en concreto, la propuesta audaz, presentada en 1607, de hacer un contrato sobre las «rentas» de la hacienda inquisitorial (sic). Por otro lado, los estatutos de limpieza de sangre se mantuvieron a pesar de las propuestas de los conversos, como la de 1613, en la que se ofrecieron 200.000 ducados al rey a cambio de acceder libremente a los puestos públicos y de «honor» en el caso de conversos casados con cristianos viejos y otros 200.000 ducados a cambio de revocar los estatutos de limpieza de sangre para acceder al «Santo Oficio», a las órdenes militares, a los cabildos, a las órdenes religiosas y a los colegios[30]. A pesar de esta presión constante, no es posible saber cuál fue el grado de cohesión interna del grupo en un período de larga duración. En el momento de los contratos, concretamente el relacionado con el perdón general de 1604, personalidades incluidas en las listas de contribuyentes negaron su condición de conversos y rechazaron pagar, mientras que otros se desentendieron de iniciativas que se habían tomado en su nombre[31].

Estas situaciones nos muestran la diversidad de posiciones dentro de la comunidad de los judeoconversos, que no puede ser vista como un todo homogéneo[32]. Hay, además, ejemplos diferentes de integración individual de los conversos portugueses que consiguen acceder al *status* de cristianos viejos por medio de cartas regias, a las órdenes militares e incluso a títulos de nobleza, concretamente entre finales del siglo xv y las primeras décadas del siglo xvi[33] (lógicamente se

[30] AHN, Inq., Libro 1280, fl. 103r.

[31] Joào Lucio de Azevedo, *op. cit.*, pp. 163-164.

[32] *Vd.* H. P. Salomon, *Portrait of a New Christian Fernäo Alvares Melo (1569-1632),* París, Fundacäo Calouste Gulbenkian, 1982.

[33] *Vd.* Maria José Pimenta Ferro Tavares, *Judaismo e Inquisicäo. Ensaios,* Lisboa, Presenca, 1987, pp. 49-59 y 192-193 (ocho casos referidos). Infelizmente, no hay estudios sistemáticos sobre el éxito social de los conversos en Portugal. La posición comercial y financiera de éstos en el siglo xvn está razonablemente estudiada por Joào

trata de situaciones realmente minoritarias). Con todo, cabe matizar la idea de que la política de integración del rey Manuel I fuese opuesta a la política de exclusión del rey Juan III. De hecho, hemos podido encontrar en este último reinado un número significativo de casos de «limpieza» de sangre y de ennoblecimiento de conversos. Gaspar Pacheco, caballero de la orden militar de Cristo, caballero de la casa real y proveedor de las rentas del Reino, su mujer Guiomar Rodrigues y su hermana Mor Pacheca, mujer de Diogo Fernandes das Póvoas, caballero de la casa real y contador mayor de las aduanas del Reino, eran los destinatarios de una carta real de «limpieza» de sangre del 24 de noviembre de 1542[34]. A Bento Rodrigues, Duarte Alvares, Pedro Martins y Joáo de Campos, ricos comerciantes de origen judío y con intereses en el comercio del norte de África, se les hizo caballeros de la casa real[35]. El caso más notorio es, sin embargo, el de la familia Castro do Rio, que merece una atención particular.

D. Diogo de Crasto (sus descendientes pasan a designarse como «Castro»), converso, fue nombrado hidalgo de la casa real en una

Lucio de Azevedo, *op. cit.,* pp. 264-273; Antonio Baiáo, *Episodios dramáticos da Inquisigáoportuguesa,* 2* ed., vol. II, Lisboa, Seara Nova, 1953, pp. 287-401; Frédéric Mauro, *Études economiques sur ¡'expansión portugaise (1500-1900),* París, Fundacao Calouste Gulbenkian, 1970; David Grant Smith, *The mercantil class of Portugal and Brazil en the Seventeenth Century: a socioeconomic study ofthe merchants ofLisbon and Bahía,* The University of Texas at Austin, Ph. D., 1975 (reproducción U.M.I.) y James C. Boyajian, *Portuguese bankers at the Court of Spain, 1626-1650,* New Brunswick, Rutgers University Press, 1983. El proceso de ennoblecimiento, con todo, se conoce mal. La única aportación parcial es la de Fernanda Olival, «Para um estudo da nobilitacáo no Antigo Regime: os cristáos-novos na Ordem de Cristo (1581-1621)», en AA. VV., *As ordens militares em Portugal. Actas do I Encontró sobre ordens militares,* Pálmela, Cámara Municipal, 1991, pp. 233-244 (seis casos citados, que equivalen a un 2% de conversos sobre un total de 2.157 caballeros).

[34] ANTT, Chancelaria de D. Joao III, Próprios, Livro 70, fl. 14v: «tengo a todos los sobredichos y a cada uno de ellos y a todos sus descendientes por apartados de la generación de cristianos nuevos como si sus padres, abuelos y bisabuelos hubiesen nacido y fuesen lindos y nunca fueran de la dicha generación y quiero y me place que no haya lugar en ellos ordenación alguna ni estatutos ni ordenanzas que hasta ahora se hayan hecho o en adelante se hicieren sobre cristianos nuevos».

[35] ANTT, Inq. de Lisboa, Procs. n.º" 5325, 5234, 6438 y 13255. Todos ellos fueron acusados en 1551-1552 de contrabando con los musulmanes del norte de África. La Inquisición fijó una fianza de 3.000 cruzados a Bento Pereira y otras de 2.000 cruzados a Duarte Alvares y Joáo de Campos. Los procesos de los dos primeros se suspendieron por orden expresa del rey. Bento Rodrigues gozaba de los privilegios de los comerciantes alemanes desde el 12 de septiembre de 1545 (ANTT, Chancelaria de D. Joao III, Próprios, Livro 35, fl. 35r), tenía contratos con el rey y con el conde de Castanheira para el comercio de lacre y de tejidos entre India y el norte de África, habiendo sido encargado por el rey de misiones financieras en España. Duarte Alvares, designado como hidalgo de la casa real, era almojarife de la sisa de los paños en Lisboa, mientras que Joáo Campos era propietario en Tánger y Pero Martins gozaba de rentas sobre los cambios de Lisboa (datos recogidos en los procesos de la Inquisición).

carta de privilegio firmada por Juan III el 2 de octubre de 1532. Otras cartas de privilegio y de pago de mercedes le son concedidas en 1533 y en 1552[36]. El momento decisivo en su proceso de ennoblecimiento tiene lugar el 6 de mayo de 1561, cuando la regente, la reina Dña. Catalina, decide hacer a D. Diogo de Crasto, entonces ya caballero de la Orden de Cristo, «hidalgo y noble como si todo su abolengo lo fuera [...] hidalgo de solar conocido», librando al privilegiado y a su hermano, D. Luís de Crasto, y a sus descendientes de todos los «defectos» de nacimiento. En esta carta, la reina explica el motivo de tal gracia: D. Diogo de Crasto habría organizado, por iniciativa propia, armadas con navios, soldados y municiones para socorrer las fortalezas portuguesas en África e India, habiendo prestado regularmente dinero a la Corona (en varias ocasiones más de 100.000 cruzados)[37]. Otros documentos de la cnancillería real completan el ennoblecimiento de la familia, como la carta de escudo de armas, firmada el 15 de julio de 1561, y la institución del mayorazgo por D. Diogo de Crasto, reconocida por el rey Sebastián I el 6 de julio de 1568[38]. El éxito social de la familia es ejemplar, construido sobre la base del comercio en la India y en África, del préstamo de dinero a la Corona y de la constitución de una rama privada en la India en la que participan toda la red familiar y los respectivos agentes. El dinero acumulado se invirtió sabiamente en operaciones financieras y en funciones militares cuyo objetivo era claramente la promoción social.

A pesar del ennoblecimiento de esta familia (sus descendientes serán los vizcondes de Barbacena) y de su integración rápida en la más alta nobleza, gracias a una estrategia inteligente de matrimonios (concretamente con las familias del conde de Linhares y del marqués de Castelo Rodrigo), los descendientes no escaparon a la sospecha de inhabilitación. En 1633, los nietos de D. Diogo de Crasto —Afonso Furtado de Mendonca, deán de la catedral de Lisboa y oidor de la justicia real, Luís de Castro do Rio, señor de Barbacena, alcaide mayor de Covilhá, Jorge Furtado de Mendonca, alcaide mayor de Erzevedo y comendador de la orden militar de Cristo, Dña. Luisa Henriques, marquesa de Grellana, Dña. Catarina Teles da Silva y Dña. Mariana da Silva— presentaron una petición de reconocimiento de su pureza de sangre. No hemos encontrado la respuesta que obtuvieron, si bien los pareceres de juristas y teólogos anejos al expediente comparten la opinión favorable a la petición formulada por el colector apostólico con poderes de nuncio papal en Portugal (catorce opiniones favorables,

[36] **ANTT, Chancelaria de D. Joâo III, Próprios, Livro 46, fl. 103r y Livro 58, fis. 197v-198r.**

[37] **ANTT, Chancelaria de D. Sebastiào, Privilegios, Livro 2, fis. 58r-59v.**

[38] ***Ibidem,* fl. 304v y Chancelaria de D. Sebastiào, Próprios, Livro 24, fis. 135v-142v.**

como las del obispo de Targa, un profesor de la universidad de Coímbra y dos diputados del «Santo Oficio», siendo apenas una opinión anónima desfavorable a la petición). Estas opiniones reconocen el derecho regio a legitimar y habilitar a sus vasallos, derogando las leyes y los estatutos pasados, presentes y futuros, concretamente en relación con el acceso a las dignidades eclesiásticas y a los cargos seculares[39]. No deja de ser una coincidencia curiosa el que, justamente en 1633, D. Luís de Castro do Rio, uno de los firmantes de la petición, ofreciese los terrenos junto a su palacio para la construcción del convento de Boa Hora en Lisboa[40].

Los estatutos de limpieza de sangre suscitaron una polémica mucho más encendida en España que en Portugal, que se inicia en el siglo xv y se prolonga hasta el siglo xvn. Tal polémica encuentra derivaciones sorprendentes, concretamente en la difusión de memorias y genealogías (los célebres *Libros Verdes* prohibidos por el rey en 1623) que acusan prácticamente a todas las grandes familias de la nobleza española de tener ascendencia judía[41]. A pesar de la polémica, los estatutos de limpieza de sangre se aplican sin modificaciones significativas hasta el siglo xix. Siempre en España, la Inquisición interviene sistemáticamente para apoyar tales estatutos, consciente de la posición central adquirida en la administración de esta barrera de diferenciación social. Lo que resulta paradójico es el hecho de que los estatutos de limpieza de sangre se implantasen de forma más sólida en España que en Portugal, a pesar de que la población de conversos en este último país era mucho más numerosa y estaba relativamente menos integrada en las capas superiores de la sociedad y en las oligarquías urbanas. De hecho, en Portugal, la abolición de la distinción jurídica entre conversos y cristianos viejos se realiza en 1773 sin que se susciten grandes resistencias (a excepción de la Universidad de Coímbra), mientras que en España es necesario esperar a 1865 para que se proceda a la abolición definitiva de este estigma[42]. Otro elemento paradójico de la longevidad de los estatutos en España tiene que ver con la ausencia de presiones por parte de los conversos desde mediados del siglo xvi, mientras que en Portugal la presión se mantiene hasta una época bastante más tardía.

[39] **AHN, Inq., Libro 1245, fls. 16r-23v (se trata de un expediente inédito de la petición de los descendientes de D. Diogo de Crasto).**

[40] **Anselmo Braamcamp Freiré, *Brasdes da Sala de Sintra* (reimpr. de la 2* ed. corregida de 1927), vol. II, Lisboa, Imprensa Nacional, 1973, p. 83.**

[41] **Sobre los *Libros Verdes, vd.* Antonio Domínguez Ortiz, *op. cit.,* pp. 247-251 y Albert Sicroff, *op. cit.,* pp. 255-266.**

[42] **Julio Caro Baroja, *op. cit.,* vol. III, pp. 189-191; Francisco Bethencourt, «Declínio e extincao do Santo Oficio», *Revista de Historia Económica e Social,* 20, 1987, pp. 77-85.**

Estas paradojas aparentes pueden interpretarse a la luz de los ensayos teóricos de Max Gluckman y de Pierre Bourdieu[43], según los cuales, los ritos de paso y los ritos de institución definen sobre todo fronteras (de exclusión y de integración). En el caso de los estatutos de limpieza de sangre, es curioso comprobar que su implantación es más sólida justamente en los reinos en los que los conversos están más integrados y en los que se hace más difícil encontrar genealogías «limpias» (era necesario «fabricarlas»). Así, estos ritos de acceso a ciertos cargos y funciones revelan la necesidad de crear fronteras internas por parte de una sociedad que es en buena medida fluida, cuya relativa ausencia de formas de distinción claras y auto-organizadas exige la construcción de barreras formales, como una forma de regular los conflictos y asegurar la reproducción social. Las mismas funciones se encuentran en Portugal, donde la Inquisición desempeñó igualmente un papel estructurador en el ámbito de la limpieza de sangre, si bien la institución hubo de enfrentarse a propuestas mucho más audaces de reforma de los tribunales y de sus estilos, propuestas de perdón general y de libre circulación a cambio del pago de elevadas sumas de dinero. En una palabra, la Inquisición portuguesa era contestada por un grupo de conversos organizados, que disponían de agentes ante el rey y el papa y que presentaban peticiones regularmente contra la actuación del «Santo Oficio». Es necesario, con todo, conocer mejor esa actuación en sus diferentes contextos para comprender el sentido de los esfuerzos realizados por los tribunales en relación a su *status*.

LA ACCIÓN

La actividad represiva contra las personas es la primera señal de identificación de los objetivos y de la naturaleza de los tribunales en la época y es, aún hoy, el indicador principal de la presencia de los inquisidores en la vida cotidiana de las gentes. Con todo, es muy difícil reconstruir las series de procesos con rigor. Los archivos centrales de la Inquisición romana, trasladados a París por las tropas napoleónicas y recuperados en parte por el Vaticano después de la Restauración, no están abiertos a los investigadores. Podemos contar tan sólo con una docena de fondos locales conservados en los archivos diocesanos o en otros archivos estatales, algunos de los cuales son de cierta

[43] **Max Gluckman, «Les rites de passage», en *id.* (ed.), *Essays on the ritual of social relations, Manchester,* Manchester University Press, 1962, pp. 1-52 y Pierre Bourdieu, «Les rites comme actes d'institution». *Actes de la Recherche en Sciences Sociales,* 43, 1982, pp. 58-63.**

importancia (concretamente, los archivos de los tribunales de Venecia, Módena, Bolonia y Udine). La Inquisición de Nápoles, que gozaba de una posición relativamente autónoma —desde un punto de vista formal era una Inquisición episcopal, aunque mantenía lazos estrechos con la Inquisición romana—, dejó fondos importantes que se han conservado en los archivos diocesanos. En general, los inventarios de los procesos de que disponemos son bastante rudimentarios, a excepción de los de Venecia, Aquilea y Nápoles. El único trabajo publicado sobre la Inquisición en Italia que trata de cuantificar la actividad represiva se basa, además, en estos tres tribunales y en el de Sicilia, que pertenecía a la Inquisición española (en este caso, las series de resúmenes de los procesos se encuentran en el Archivo Histórico Nacional de Madrid)[44]. Estos inventarios, que cubren el período que va de mediados del siglo **XVI** a mediados del siglo xviii (e incluso hasta más tarde), presentan lagunas importantes (en el caso de Venecia, por ejemplo, faltan los procesos de 1593 a 1615, a excepción del año 1610) y, al mismo tiempo, encontramos una mezcla difícil de desenmarañar entre procesos, denuncias, confesiones, que dan un carácter heterogéneo a las series.

En el caso de la Inquisición española la documentación está algo menos fragmentada, aunque presenta también problemas espinosos. En lo que a los tribunales de distrito se refiere, la mayor parte de los fondos fueron saqueados por las tropas de Napoleón en 1806-1812 o por la población durante la revolución liberal de 1820. Los fondos que se conservan representan más o menos un tercio de los fondos existentes antes de tales acontecimientos. Los archivos centrales, mejor conservados, tampoco son completos, ya sea a consecuencia de saqueos puntuales o a causa de problemas burocráticos de manutención de la estructura de información y de correspondencia por parte de la propia institución. Estos archivos conservan una buena parte de las series de relaciones de causas, informes anuales (o incluso, semestrales y mensuales) que contienen los resúmenes de los procesos expedidos por los tribunales de distrito al Consejo entre 1540 y 1700. Es sobre estas series sobre las que han trabajado la mayor parte de los historiadores a la hora de calcular los ritmos de la actividad represiva y la tipología de los «delitos» perseguidos, tanto de forma local como de forma global. Los resultados son más rigurosos y completos, pero las series plantean algunos problemas, ya que faltan los primeros sesenta años de funcionamiento, probablemente los más «productivos», así como la mayor parte del período de 1700-1820. Por otro lado, las décadas de 1540-1570 tienen bastan-

E. William Monter y John Tedeschi, «Toward a statistical profile of the Italian Inquisition, Sixteenth to Eighteenth Centuries», en Gustav Henningsen y John Tedeschi (eds.), *The Inquisition en Early Modern Europe. Studies on sources and methods,* Dekalb, Northern Illinois University Press, 1986, pp. 130-157.

tes lagunas, así como las últimas décadas del siglo xvn. Incluso para el período en el que la serie es más abundante, entre 1540 y 1700, Contreras y Henningsen calculan que los datos completos deberían alcanzar los 84.000 procesos, si bien se cuenta con información de apenas 44.000[45]. Jean-Pierre Dedieu, por su parte, ha presentado datos «corregidos» sobre todo el período de funcionamiento del tribunal de Toledo y datos incompletos sobre el período de fundación de los tribunales, que permiten valorar, juntamente con los trabajos de García Cárcel, la actividad inicial de la Inquisición española[46].

El caso portugués, por el contrario, cuenta con elementos suficientes para la cuantificación rigurosa de los procesos. Todos los fondos del *Conselho Geral* y de los tribunales de distrito se han conservado casi íntegramente, a excepción de los archivos del tribunal de Goa (los procesos se quemaron en la extinción definitiva decretada en 1812, si bien la correspondencia y las listas de sentenciados se conservaron casi en su totalidad). La práctica de expedir resúmenes de los procesos no se implantó en Portugal, aunque los inquisidores elaboraban listas de sentenciados que se presentaban en los autos de fe públicos y privados. Estas listas son bastante completas en el caso del tribunal de Coímbra, pero no los son tanto, sobre todo hasta finales del siglo xvi, en los casos de los tribunales de Lisboa y de Évora. Los procesos, por el contrario, se han conservado casi en su totalidad en los tres tribunales de la Península y se dispone de un buen inventario para el caso de la Inquisición de Évora. La catalogación de los procesos de Lisboa y Coímbra es bastante pobre, pues apenas incluye el nombre del acusado, la fecha, la signatura y el tipo de documento (detalle importante, generalmente subestimado, que permite corregir las estimaciones exageradas sobre el número de procesos de la Inquisición de Lisboa). Los estudios de que se dispone reflejan esta «crisis de abundancia» y el estado de los inventarios, de tal forma que podemos contar, sobre todo, con un estudio global serio sobre el ritmo represivo de la Inquisición de Coímbra, basado en las listas de los autos de fe, y de otro estudio parcial sobre los procesos de la Inquisición de Évora, apoyado en el inventario existente[47]. En estos casos, los datos están bastante próximos a la realidad.

[45] **Jaime Contreras y Gustav Henningsen, «Forty-four thousand cases of the Spanish Inquisition (1540-1700): analysis of a historical data bank», en Gustav Henningsen y John Tedeschi, *op. cit.,* pp. 100-129.**

[46] **Jean-Pierre Dedieu, «Les quatre temps de l'Inquisistion», en Bartolomé Bennassar (éd.), *L'Inquisition espagnole, xve-xixe siècles,* París, Hachette, 1979, pp. 15-41 [ed. española: *Inquisición española: poder político y control social,* Barcelona, Crítica, 1981]; Jean-Pierre Dedieu y Michel Demonet, «L'activité de l'Inquisition de Tolède. Étude statistique, méthodes et premiers résultats», *Annuario dell'Istituto Storico Italiano per l'Età Moderna e Contemporánea,* vol. XXXVU-XXXVIII, 1985-1986, pp. 11-39.**

[47] **Antonio Joaquim Moreira, *Historia dos principáis actos e procedimentos da***

Grabado en el que se representa a William Lithgow en la cárcel del tribunal de la Inquisición de Málaga, incluido en la obra del propio Lithgow, *The total discours of the rare adventures...,* Londres, 1632. El grabado remarca la desproporción física y de *status* entre el *gentleman* injustamente encarcelado, pero vestido con toda dignidad, y el carcelero descalzo.

Inquisicäo em Portugal (1." ed. 1845), reimpr., Lisboa, Imprensa Nacional, 1980 (sobre todo, pp. 145-279); Fortunato de Almeida, Historia da Igreja em Portugal (I· ed. 1930), reed. preparada por Damiáo Peres, vol. IV, Oporto-Lisboa, Livraria Civilizacáo, 1971, pp. 286-318; José Veiga Torres, «Urna longa guerra social: os ritmos da repressáo inquisitorial em Portugal», *Revista de Historia Económica e Social,* I, 1978, pp. 55-68; *id.,* «Urna longa guerra social. Novas perspectivas para o estudo da Inquisicäo portuguesa. A Inquisicäo de Coimbra», *Revista de Historia das Ideias,* 8, 1986, pp. 56-70; Antonio Borges Coelho, *Inquisicäo de Évora. Dos primordios a 1668,* 2 vols., Lisboa, Caminho, 1987.

Cuadro IV
Procesos de la Inquisición de Venecia: coyunturas y tipos de delitos

Acusación	1547-1585	%	1586-1630	%	1631-1720	%	1721-1794	%	TOTAL	%
Artes mágicas	59	5	319	39	641	48	22	11	1.041	29
Protestantismo	767	62	127	16	107	8	2	1	1.003	28
Prop./Blasf.	79	7	67	8	168	13	115	56	429	12
Herejías varias	128	10	117	14	76	6	22	11	343	9
Libros prohibidos	93	8	48	6	40	3	0	0	181	5
Abuso sacram.	9	1	12	1	106	8	9	4	136	4
Solicitación	3	0	22	3	72	5	23	11	120	3
Apost./Ateísmo	16	1	21	3	26	2	7	3	90	2
Islamismo	10	1	27	3	42	3	1	1	80	2
Judaísmo	34	3	16	2	28	2	0	0	78	2
Big./Conc./Adult.	13	1	19	2	16	1	0	0	48	1
Actos contra Inq.	10	1	8	1	6	0	1	1	25	1
Ortodoxia gre.	3	0	8	1	11	1	0	0	22	1
Sodomía	5	0	5	1	5	0	1	1	16	1
TOTAL	1.229		816		1.344		203		3.592	
MEDIA ANUAL	32		35		15		3			

Datos elaborados a partir de E. William Monter y John Tedeschi, «Toward a statistical profile of the Italian Inquisitions, Sixteenth to Eighteenth Centuries», en Gustav Henningsen y John Tedeschi (eds.), *The Inquisition in early modern Europe. Studies in sources and methods*, Dekalb, Illinois, Northern Illinois University Press, 1986, p. 144.

Cuadro V
Procesos de la Inquisición de Friuli: coyunturas y tipos de delitos

Acusación	1557-1595	%	1596-1610	%	1611-1670	%	1671-1786	%	TOTAL	%
Artes mágicas	45	12	256	42	317	35	196	34	814	33
Herejías varias	278	74	226	37	113	13	67	12	684	28
Prop./Blasfemia	38	10	56	9	120	13	119	21	333	14
Libros prohibidos	7	2	46	8	127	14	13	2	193	8
Protestantismo	0	0	6	1	87	10	80	14	173	7
Solicitación	1	0	1	0	49	5	63	11	114	5
Ortodoxia gre.	0	0	0	0	26	3	17	3	43	2
Islamismo	0	0	4	1	30	3	2	0	36	1
Actos contra Inq.	1	0	13	2	8	1	6	1	28	1
Big./Conc./Adult.	3	1	1	0	12	1	1	0	17	1
Apost./Ateísmo	0	0	0	0	3	0	10	2	13	0
Judaísmo	1	0	0	0	3	0	1	0	5	0
TOTAL	374		609		895		575		2.453	
MEDIA ANUAL	10		43		15		5			

Datos elaborados a partir de E. William Monter y John Tedeschi, «Toward a statistical profile of the Italian Inquisitions, Sixteenth to Eighteenth Centuries», en Gustav Henningsen y John Tedeschi (eds.), *The Inquisition in early modern Europe. Studies in sources and methods*, Dekalb, Illinois, Northern Illinois University Press, 1986, p. 145.

Cuadro VI
Procesos de la Inquisición de Nápoles: coyunturas y tipos de delitos

Acusación	1564-1590	%	1591-1620	%	1621-1700	%	1701-1740	%	TOTAL	%
Artes mágicas	178	24	498	49	387	36	64	33	1.127	37
Protestantismo	19	3	18	2	26	2	1	0	64	2
Prop. / Blasfemia	53	7	118	11	99	9	12	6	282	9
Herejías varias	111	15	91	9	147	14	46	23	395	13
Libros prohibidos	7	1	9	1	15	1	0	0	31	1
Abuso sacram.	27	4	30	3	39	4	18	9	114	4
Apost. / Ateísmo	4	0	8	1	11	1	1	0	24	1
Islamismo	126	17	67	6	13	1	0	0	206	7
Judaísmo	41	6	8	1	20	2	0	0	69	2
Bigamia / Conc.	16	2	80	8	171	16	39	20	306	10
Actos contra Inq.	16	2	39	4	4	0	2	1	61	2
Falso testimonio	39	5	43	4	146	13	13	7	241	8
Reducción de prot.*	98	13	3	0	8	1	0	0	109	4
Reducción de mus.*	0	0	9	1	0	0	0	0	9	0
TOTAL	735		1.021		1.086		196		3.038	
MEDIA ANUAL	28		35		14		5			

Datos elaborados a partir de E. William Monter y John Tedeschi, «Toward a statistical profile of the Italian Inquisitions, Sixteenth to Eighteenth Centuries», en Gustav Henningsen y John Tedeschi (eds.), *The Inquisition in early modern Europe. Studies in sources and methods*, Dekalb, Illinois, Northern Illinois University Press, 1986, p. 146.

* Los casos de «reducción», o sea, de «conversión» de protestantes o de musulmanes se han incluido a fin de seguir el criterio de los autores, aunque no pueden ser clasificados como procesos.

A pesar de lo heterogéneo de las fuentes conservadas y de los estudios publicados, vale la pena tratar de encontrar puntos de comparación sobre la actividad represiva de los diversos tribunales. En primer lugar, el ritmo de actividad. En los tribunales italianos estudiados por William Monter y John Tedeschi —Venecia *(vd.* Cuadro IV), Friuli *(vd.* Cuadro V) y Nápoles *(vd.* Cuadro VI)— se han encontrado, respectivamente, 3.592 procesos (de 1547 a 1794), 2.453 (de 1557 a 1786) y 3.038 (de 1564 a 1740). Cierto es que estos datos no están completamente perfilados —tienen enormes lagunas, así como confusiones de inventario entre procesos y otros tipos de fuentes, como denuncias y confesiones—, pero la relativa proximidad entre las medias anuales del número de procesos en los tres tribunales es significativa: en Venecia 32 en 1547-1585, 35 en 1586-1630, 15 en 1631-1720 y 3 en 1721-1794; en Friuli, 10 en 1557-1595, 43 en 1506-1610, 15 en 1611-1670 y 5 en 1671-1786; y en Nápoles, 28 en 1564-1590, 35 en 1591-1600, 14 en 1621-1700 y 5 en 1701-1740. A pesar de las pequeñas diferencias de ritmo que se han apreciado y que se expresan en las diferentes periodizaciones, los autores subrayan la coincidencia del momento de mayor actividad represiva, en los tres casos, entre 1580 y 1610, al que sigue una lenta disminución desde 1620-1630 hasta los débiles valores del siglo xviii[48]. Estas tendencias, sobre todo el aumento inicial del número de procesos hasta el valor máximo que se aprecia entre 1580 y 1610, deben relacionarse con las observaciones de Silvana Seidel Menchi sobre la función de mediación que fundamentalmente ejerció la Inquisición romana en las zonas periféricas hasta la década de 1560-1570, a la que sustituyó una función represiva más clara y una actitud bastante más rígida por parte de los inquisidores, que respondía a los objetivos del aparato central[49].

Los ritmos represivos de la Inquisición española son completamente diferentes, con un primer período de terror caracterizado por miles de detenciones y cientos de ejecuciones. El único intento de reconstrucción de los datos sobre la represión de un tribunal durante un período de larga duración, el de Dedieu y Demonet sobre el tribunal de Toledo, muestra la concentración de procesos entre 1483 y 1560 (8.762 sobre un total de 15.988 durante todo el período de funcionamiento, es decir, el 55%) y, sobre todo, la concentración de ejecuciones entre 1480 y 1530 (283 relajados en persona, 96 fugitivos relajados en estatua y 332 difuntos relajados en estatua; un total de 717 ejecuciones sobre 3.196 procesos, es decir, el 22%). Los otros

[48] **E. William Monter y John Tedeschi, *loc. cit.,* sobre todo pp. 132-133 y 144-146.**

[49] **Silvana Seidel Menchi, «Inquisizione come repressione o Inquisizione come mediazione? Una proposta di periodizzazione», *Annuario dell'Istituto Storico Italiano per l'Età Moderna e Contemporanea,* voi. XXXV-XXXVI, 1983-1984, pp. 53-77.**

períodos, siempre en relación con el tribunal de Toledo, nos muestran un porcentaje de ejecuciones bastante menor: en 1531-1560, 0,8%; en 1561-1620, 1,4%; en 1621-1700, 2%; y en 1701-1820, 4%. La media anual de los procesos también sufre fuertes variaciones: 67 en 1483-1530, 185 en 1531-1560, 63 en 1561-1620, 36 en 1621-1700 y 4 en 1701-1820[50]. Las tendencias dibujadas desde el siglo xvii se asemejan a las tendencias ya referidas de los tres tribunales italianos, aunque la diferencia en el volumen de procesos es evidente, incluso teniendo en cuenta las correcciones realizadas por Dedieu sobre sus propios datos, que los reduce en un 40% (!). De hecho, los datos más recientes de este autor sobre el número de procesos del tribunal de Toledo señalan 9.567 procesos, distribuidos por los cinco períodos de la siguiente forma: 2.874, 1.976, 2.422, 1.879 y 416.

Ante un *bricolage* más o menos salvaje, como el ensayado por Dedieu en el caso de Toledo, resalta la utilidad del trabajo realizado por Jaime Contreras y Gustav Henningsen para el que se ha hecho uso de las relaciones de causas, no sólo porque presenta datos globales de todos los tribunales *(vd.* Cuadro VII), sino también porque este tipo de fuentes, relativamente incompletas, se aproximan bastante a la realidad de los archivos italianos. El período inicial de las series, de 1540 a 1559 *(vd.* Cuadro VIII), comprende apenas 9 tribunales, con un total de 2.322 procesos, es decir, 116 por año y 13 por tribunal, y con 73 relajados (3,2%). Entre 1560 y 1614 *(vd.* Cuadro IX), encontramos ya 27.910 procesos repartidos por 18 tribunales, lo que significa una media anual de 18 procesos por tribunal, con 1.182 relajados (4,2%). Entre 1615 y 1700 *(vd.* Cuadro X), los datos se refieren a 19 tribunales, con un total de 14.443 procesos, es decir, una media anual de 9 procesos por tribunal, y con 347 relajados (2,4%)[51]. Lo que resulta significativo de estos datos globales es la relativa coincidencia de la

[50] **Jean-Pierre Dedieu y Michel Demonet, *loe. cit.* Los datos presentados posteriormente por Jean-Pierre Dedieu en *L'administration de la foi. L'Inquisition de Tolède (xvie-xviue siècle),* Madrid, Casa de Velázquez, 1989, pp. 233-256, son completamente diferentes, suscitando incluso dudas acerca de su homogeneidad (concretamente entre los datos presentados en el cuadro 34 y los del cuadro 38). La única explicación del autor —«de todas las manipulaciones a las cuales me he entregado, es esta la que me coloca menos interrogantes» (p. 254)— no es muy traquilizadora en cuanto a los métodos empleados. Hemos decidido tomar los datos de 1986 porque presentan estimaciones sobre el número y el porcentaje de relajados que desaparecen por completo en la versión de 1989. La última estimación parece más cercana a la realidad (reduce sustancialmente el volumen de procesos entre 1531 y 1560), pero la desconfianza ante este *bricolage* de datos es completa, sobre todo si consideramos que los primeros, propuestos por el autor en 1978 (sobre un total de procesos calculado en 17.234), no tienen nada que ver con los nuevos cálculos de 1986 y de 1989; «Les causes de foi de l'Inquisition de Tolède (1483-1820)», *Mélanges de la Casa de Velázquez,* XIV, 1978, pp. 143-171.**

[51] **Jaime Contreras y Gustav Henningsen, *lot: cit.,* sobre todo pp. 117-119.**

crisis de actividad tanto de la Inquisición española como de la Inquisición romana, crisis desencadenada en ambos casos en las décadas de 1610 y 1620. Con todo, en cuanto al descenso en el número de procesos es España, es necesario recordar el efecto que tuvo la expulsión de los moriscos en 1609. La periodización de la actividad de los tribunales españoles propuesta en la nueva *Historia de la Inquisición en España y América* dirigida por Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet, aunque sensible a otros aspectos de orden organizativo, sigue, en general, el ritmo represivo: 1478-1517 (fundación), 1517-1569 (consolidación), 1569-1621 (apogeo), 1621-1700 (crisis), 1700-1808 (decadencia)[52]. Sin embargo, el cuadro ahí esbozado se presta aún a correcciones significativas, sobre todo en relación al siglo xvm, menos estudiado. Los datos recopilados por Teófanes Egido para el período de 1701-1746, a partir de las listas de los autos de fe, imponen de hecho una revisión de la idea de decadencia pasiva y sin sobresaltos: 1.463 procesos, de los cuales 1.091 se concentran en los años de 1721-1725, con 228 ejecutados (111 en carne y 117 en efigie), es decir, el 16% del total[53].

El caso portugués es también diferente a los anteriores. Disponemos de datos provisionales en todos los tribunales del Reino —Lisboa, Coímbra, Evora y Goa— entre 1536 y 1767, espacio de tiempo que hemos organizado en cuatro períodos que están divididos por el perdón general de 1605, por la suspensión papal de 1674 y por el comienzo del gobierno de Pombal en 1750 *(vd.* Cuadro XI)[54]. La media anual de procesos por tribunal es de 37 entre 1536 y 1605, 81 entre 1606 y 1674, 35 entre 1675 y 1750 y 23 entre 1751 y 1767. Lo que resulta sorprendente es, por una parte, la ausencia de un período inicial de terror (como lo hubo en Castilla) y, por otra parte, la relativa regularidad del ritmo represivo hasta el final del período considerado, con un crecimiento extraordinario del volumen de procesos durante el siglo xvn, al contrario de lo que observamos en España e Italia. Las medias anuales de los procesos portugueses son siempre superiores,

Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet (dir.), *Historia de la Inquisición en España y América,* vol. I, *El conocimiento científico y el proceso histórico de la Institución <1478-1834),* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1984.

[53] ***Ibidem,* pp. 1395-1397.**

[54] **El cuadro ha sido elaborado a partir de los datos recopilados por Fortunato de Almeida, *op. cit.,* confrontados con los trabajos de Veiga Torres para Coimbra y de Borges Coelho para Évora. Hemos completado los datos de Lisboa entre 1540 y 1605 por medio de los balances realizados por la propia Inquisición en 1594, 1629 y 1732; ANTT, Inquisicáo de Lisboa, Livro 6, fl. 2v; BNL, Reservados, Cód. 6937, fl. 34r y Cód. 1537, fl. 60r-v (este último referido por Borges Coelho, *op. cit.,* vol. I, p. 159). Los datos referentes al tribunal de Goa se han elaborado a partir de las siguientes fuentes manuscritas: ANTT, CGSO, Livro 462 y Maco 33 y BNL, Reservados, Códices 202, 203 y 866.**

Cuadro VII
Inquisición Española: tribunales, tipos de crímenes, relajados (1540-1700)

Secretaría de Aragón

	Jud.	Mor.	Lut.	Alu.	Pro.	Big.	Sol.	Act.	Sup.	Var.	Tot.	Rel.
Barcelona	19	201	627	11	853	194	80	345	264	453	3.047	64
Logroño	142	647	398	15	1.347	269	89	375	387	127	4.296	144
Mallorca	205	323	43	10	304	43	69	47	180	36	1.260	62
Cerdeña	3	140	9	–	122	85	15	198	163	32	767	10
Sicilia	10	743	232	16	771	337	114	258	456	251	3.188	50
Valencia	27	2.744	232	–	565	66	64	125	337	379	4.540	75
Zaragoza	85	2.668	528	1	712	162	103	590	327	791	5.967	219
Cartagena	70	2	61	–	152	66	10	42	264	32	699	4
Lima	223	2	57	–	336	171	75	91	119	102	1.176	46
México	158	2	97	8	225	198	76	68	74	44	950	59
TOTAL	942	7.472	2.284	61	5.888	1.591	695	2.139	2.571	2.247	25.890	811
%	3,8	28,8	8,8	0,2	22,7	6,3	2,7	8,3	9,9	8,4	100	3,1

Cuadro VII
Inquisición Española: tribunales, tipos de crímenes, relajados (1540-1700) (continuación)

Secretaría de Castilla

	Jud.	Mor.	Lut.	Alu.	Pro.	Big.	Sol.	Act.	Sup.	Var.	Tot.	Rel.
Canarias	3	122	128	–	204	22	19	71	104	22	695	79
Córdoba	378	85	4	–	233	40	50	31	40	22	883	34
Galicia	454	79	213	–	782	248	40	206	140	41	2.203	63
Granada	543	1.342	100	–	1.519	169	75	138	144	127	4.157	135
Llerena	704	428	20	33	1.077	91	67	226	80	125	2.851	136
Murcia	253	601	53	14	441	75	32	105	116	45	1.735	76
Sevilla	269	330	524	17	450	179	36	77	41	39	1.962	163
Toledo	586	357	171	16	1.436	183	90	349	238	314	3.740	93
Valladolid	265	1	6	2	87	47	27	29	58	36	558	14
TOTAL	3.455	3.345	1.219	82	6.229	1.054	436	1.232	961	771	18.784	793
%	18,4	17,8	6,5	0,4	33,2	5,6	2,3	6,6	5,1	4,1	100	4,2
Arag. + Cas.	4.397	10.817	3.503	143	12.117	2.645	131	3.371	3.532	3.018	44.674	1.604
%	9,8	24,2	7,8	0,3	27,1	5,9	2,5	7,5	7,9	6,8	100	3,5

Abreviaturas: Jud. - Judaizantes; Mor. - Moriscos; Lut. - Luteranos; Alu. - Alumbrados; Pro - Proposiciones y blasfemias; Big. - Bigamia; Sol. - Solicitación; Act. - Actos contra la Inquisición; Sup. - Superstición y magia; Var. - Herejías varias; Tot. - Total; Rel. - Relajados (en carne y en imagen). Datos extraídos de Jaime Contreras y Gustav Henningsen, «Forty-four thousand cases of the Spanish Inquisition (1540-1700): analysis of a historical data bank», en Gustav Henningsen y John Tedeschi (eds.), *The Inquisition in early modern Europe. Studies on sources and methods*, Dekalb, Illinois, Northern Illinois University Press, 1986, p. 114.

Cuadro VIII
Inquisición Española: tribunales, tipos de crímenes, relajados (1540-1559)

	Jud.	Mor.	Lut.	Alu.	Pro.	Big.	Sol.	Act.	Sup.	Var.	Tot.	Rel.
Secretaría de Aragón												
Barcelona	–	8	1	–	6	5	–	–	1	119	140	7
Logroño	10	11	32	–	436	110	–	86	22	21	728	3
Sicilia	2	11	49	–	10	1	–	29	–	101	203	16
Valencia	–	82	9	–	10	–	–	–	6	4	111	5
Zaragoza	19	266	30	–	37	30	–	46	6	47	481	11
TOTAL	31	378	121	0	499	146	0	161	35	292	1.663	42
%	1,9	22,7	7,3	0	30,0	8,8	0	9,7	2,1	17,6	100	2,5
Secretaría de Castilla												
Canarias	–	9	–	–	18	1	–	–	–	–	28	4
Llerena	19	–	–	–	–	–	–	–	–	33	52	–
Sevilla	1	12	31	–	14	4	–	4	–	8	74	23
Toledo	6	26	11	1	203	26	–	48	7	177	505	6
TOTAL	26	47	42	1	235	31	0	52	7	218	659	33
%	3,9	7,1	6,4	0,2	35,7	4,7	0	7,9	1,1	33,0	100	5,0
Arag .+ Cas.	57	425	163	1	734	177	0	213	42	510	322	75
%	2,5	18,3	7,0	0,04	31,6	7,6	0	9,2	1,8	22,0	100	3,2

Abreviaturas: Jud. - Judaizantes; Mor. - Moriscos; Lut. - Luteranos; Alu. - Alumbrados; Pro. - Proposiciones y blasfemias; Big. - Bigamia; Sol. - Solicitación; Act. - Actos contra la Inquisición; Sup. - Superstición y magia; Var. - Herejías varias; Tot. - Total; Rel. - Relajados (en carne y en imagen). Datos extraídos de Jaime Contreras y Gustav Henningsen, «Forty-four thousand cases of the Spanish Inquisition (1540-1700): analysis of a historical data bank», en Gustav Henningsen y John Tedeschi (eds.), *The Inquisition in early modern Europe. Studies on sources and methods*, Dekalb, Illinois, Northern Illinois University Press, 1986, p. 117.

en todos los períodos, a las medias españolas o italianas, aunque sea necesario tener en cuenta las enormes lagunas que se han observado en las fuentes de estos últimos casos. Cabe subrayar el ritmo represivo del tribunal de Goa, cuyas medias anuales son bastante superiores a las de todos los tribunales desde comienzos del siglo xvn; hecho sorprendente, dado que su jurisdicción se ejercía sobre territorios fragmentarios y dispersos en un espacio vastísimo, de Mozambique a Macao. Este extraño fenómeno plantea el problema del modelo de cristianización seguido en el imperio portugués de Oriente y del papel de la Inquisición en estas zonas periféricas.

Otro aspecto importante se refiere a la severidad de las penas. El porcentaje global de relajados (en carne y en efigie) en los tres tribunales portugueses del continente fue del 6% entre 1536 y 1767, pudiéndose observar una oscilación entre el valor máximo de 7,8% del primer período y el valor mínimo de 2,5% del último. También en este capítulo el tribunal de Goa mantuvo valores por encima de la media del continente, prosiguiendo la entrega de presos a la justicia secular hasta su suspensión en 1774, cuando tal práctica había sido ya abandonada por el resto de los tribunales. El porcentaje de relajados en Portugal es más elevado que en los tribunales españoles (en éstos se cuentan 3,5% relajados entre 1540 y 1700, aunque el porcentaje sobrepasa el 15% en el período de fundación y en el extraño período de 1721-1725), manteniéndose bastante regular hasta la primera mitad del siglo xvm. Ciertamente, las diferencias entre los tribunales son visibles, como sucede en España o en Italia; el tribunal de Lisboa desarrolla una actividad ligeramente más agitada en el primer período, mientras que el tribunal de Évora da lugar a una enorme cantidad de procesos en el siglo xvii que contrasta con la caída que se produjo a continuación; el tribunal de Coímbra presenta el mayor porcentaje de relajados en el primer período (8,6%), mientras que Lisboa se vuelve aún más feroz en el segundo período (10,3%), registrando el mayor porcentaje de relajados entre 1536 y 1767 (7,4%). Es necesario establecer una comparación entre los valores globales de procesos instaurados por las diferentes Inquisiciones, subrayando la actividad represiva que mantiene la Inquisición portuguesa hasta una época tardía. Este hecho debe ser relacionado con el mercado de abastecimiento preferido por esta Inquisición —los conversos, y su peso demográfico en la sociedad portuguesa, y las sociedades locales convertidas en Oriente—, así como con la conservación de las estructuras de comisarios y familiares.

Esta reflexión nos lleva directamente al problema de los delitos perseguidos por los diferentes tribunales. En los casos italianos que hemos analizado, hay una diferencia nítida entre los tribunales septentrionales y el tribunal de Nápoles. La herejía protestante se encuentra

Cuadro IX
Inquisición Española: tribunales, tipos de crímenes, relajados (1560-1614)

Secretaría de Aragón

	Jud.	Mor.	Lut.	Alu.	Pro.	Big.	Sol.	Act.	Sup.	Var.	Tot.	Rel.
Barcelona	3	98	283	1	589	123	20	268	74	174	1.633	50
Logroño	92	615	255	–	922	104	33	179	200	85	2.485	140
Mallorca	1	161	13	–	188	15	30	11	42	16	477	2
Cerdeña	3	112	5	–	103	52	14	152	123	32	596	10
Sicilia	8	471	138	1	531	164	53	157	146	88	1.757	25
Valencia	14	465	132	–	361	29	21	93	65	186	3.366	123
Zaragoza	26	371	368	–	361	62	24	477	50	455	4.194	202
Cartagena	–	–	1	–	31	1	1	5	7	1	47	–
Lima	78	2	47	–	285	100	66	75	50	67	770	21
México	123	1	95	2	183	132	54	51	36	22	699	50
TOTAL	348	6.296	1.337	4	3.554	782	316	468	793	1.126	16.024	623
%	2,7	39,6	8,5	–	22,1	4,8	1,9	9,1	4,9	7,0	100	3,9

Cuadro IX
Inquisición Española: tribunales, tipos de crímenes, relajados (1560-1614) (continuación)

Secretaría de Castilla

	Jud.	Mor.	Lut.	Alu.	Pro.	Big.	Sol.	Act.	Sup.	Var.	Tot.	Rel.
Canarias	3	98	99	–	173	19	11	64	16	14	497	75
Córdoba	204	76	3	–	127	11	24	11	3	7	466	18
Galicia	74	2	102	–	660	213	16	163	30	26	1.286	13
Granada	252	1.190	64	–	1.140	121	40	105	31	63	3.010	117
Llerena	447	391	13	31	969	70	50	199	25	56	2.251	91
Murcia	93	356	25	1	267	33	11	73	17	14	890	60
Sevilla	95	216	456	4	337	134	25	60	7	12	1.346	122
Toledo	206	286	134	2	959	105	54	253	48	93	2.140	63
TOTAL	1.374	2.615	896	38	4.632	706	231	928	177	289	11.886	559
%	11,5	22,0	7,5	0,3	38,9	5,9	1,9	7,8	1,4	2,4	100	4,7
Arag. + Cas.	1.722	8.911	2.233	42	8.186	1.488	547	2.396	970	1.415	27.910	1.182
%	6,2	31,9	8,0	0,2	29,3	5,3	2,0	8,6	3,5	5,1	100	4,3

Abreviaturas: Jud. - Judaizantes; Mor. - Moriscos; Lut. - Luteranos; Alu. - Alumbrados; Pro. - Proposiciones y blasfemias; Big. - Bigamia; Sol. - Solicitación; Act. - Actos contra la Inquisición; Sup. - Superstición y magia; Var. - Herejías varias; Tot. - Total; Rel. - Relajados (en carne y en imagen). Datos extraídos de Jaime Contreras y Gustav Henningsen, «Forty-four thousand cases of the Spanish Inquisition (1540-1700): analysis of a historical data bank», en Gustav Henningsen y John Tedeschi (eds.), *The Inquisition in early modern Europe. Studies on sources and methods*, Dekalb, Illinois, Northern Illinois University Press, 1986, p. 118.

Cuadro X
Inquisición Española: tribunales, tipos de crímenes, relajados (1615-1700)

Secretaría de Aragón

	Jud.	Mor.	Lut.	Alu.	Pro.	Big.	Sol.	Act.	Sup.	Var.	Tot.	Rel.
Barcelona	16	95	343	10	258	66	60	77	189	160	1.274	7
Logroño	40	21	111	15	489	55	56	110	165	21	1.083	1
Mallorca	204	162	30	10	116	28	39	36	138	20	783	60
Cerdeña	–	28	4	–	19	33	1	46	40	–	171	–
Sicilia	–	261	45	15	230	172	61	72	310	62	1.228	9
Valencia	13	197	91	–	195	37	43	32	266	189	1.063	25
Zaragoza	40	31	130	1	314	70	79	67	271	289	1.292	6
Cartagena	70	2	60	–	121	65	9	37	257	31	652	4
Lima	145	–	10	–	51	71	9	16	69	35	406	25
México	35	1	2	6	42	66	22	17	38	22	251	9
TOTAL	563	798	826	57	1.835	663	379	510	1.743	829	8.203	146
%	6,8	9,7	10,0	0,6	22,3	8,0	4,6	6,2	21,2	10,1	100	1,8

Cuadro X
Inquisición Española: tribunales, tipos de crímenes, relajados (1615-1700) (continuación)

Secretaría de Castilla

	Jud.	Mor.	Lut.	Alu.	Pro.	Big.	Sol.	Act.	Sup.	Var.	Tot.	Rel.
Canarias	–	15	29	–	13	2	8	7	88	8	170	–
Córdoba	174	9	1	–	106	29	26	20	37	15	417	16
Galicia	380	77	111	–	122	35	24	43	110	15	917	50
Granada	291	152	36	–	379	48	35	33	113	60	1.147	18
Llerena	257	18	7	2	108	21	17	27	55	36	548	45
Murcia	160	245	28	13	174	42	21	33	99	31	846	16
Sevilla	173	102	37	13	99	41	11	13	34	19	542	18
Toledo	374	45	26	13	274	52	36	48	183	44	1.095	24
Valladolid	265	1	6	2	87	47	27	29	58	36	558	14
TOTAL	2.074	664	281	43	1.362	317	205	253	777	264	6.240	201
%	32,2	10,6	4,5	0,6	21,8	5,0	3,2	4,0	12,4	4,2	100	3,2
Arag. + Cas.	2.673	1.462	1.107	100	3.197	980	584	763	2.520	1.093	14.443	347
%	18,3	10,1	7,7	0,7	22,1	6,8	4,0	5,3	17,4	7,7	100	2,4

Abreviaturas: Jud. - Judaizantes; Mor. - Moriscos; Lut. - Luteranos; Alu. - Alumbrados; Pro. - Proposiciones y blasfemias; Big. - Bigamia; Sol. - Solicitación; Act. - Actos contra la Inquisición; Sup. - Superstición y magia; Var. - Herejías varias; Tot. - Total; Rel. - Relajados (en carne y en imagen). Datos extraídos de Jaime Contreras y Gustav Henningsen, «Forty-four thousand cases of the Spanish Inquisition (1540-1700): analysis of a historical data bank», en Gustav Henningsen y John Tedeschi (eds.), *The Inquisition in early modern Europe. Studies on sources and methods*, Dekalb, Illinois, Northern Illinois University Press, 1986, p. 119.

Cuadro XI

Número de procesos, media anual y relajados en los tribunales de Lisboa, Coímbra, Évora y Goa (1536-1767)

	LISBOA			COÍMBRA			ÉVORA			GOA			TOTAL		
Período	Pro.	Ma	Rel.	Pro.	Ma.*	Rel.	Pro.	Ma.	Rel.	Pro.	Ma.*	Rel.	Pro.	Rel.	%
1536-1605	3.376	48	256	2.248	56	193	2.739	39	203	1.831	41	103	10.194	755	7,4
1606-1674	3.210	46	337	4.877	71	261	6.703	97	265	7.691	99**	?	22.481	863	5,8***
1675-1750	2.844	37	209	3.079	40	93	1.281	17	28	3.347	51**	59	10.551	389	3,7
1751-1767	296	18	9	170	14	0	327	27	11	798	47	37	1.591	57	3,6
TOTAL	9.726	42	811	10.374	51	547	11.050	48	507	13.667	66	?	44.817	?	?

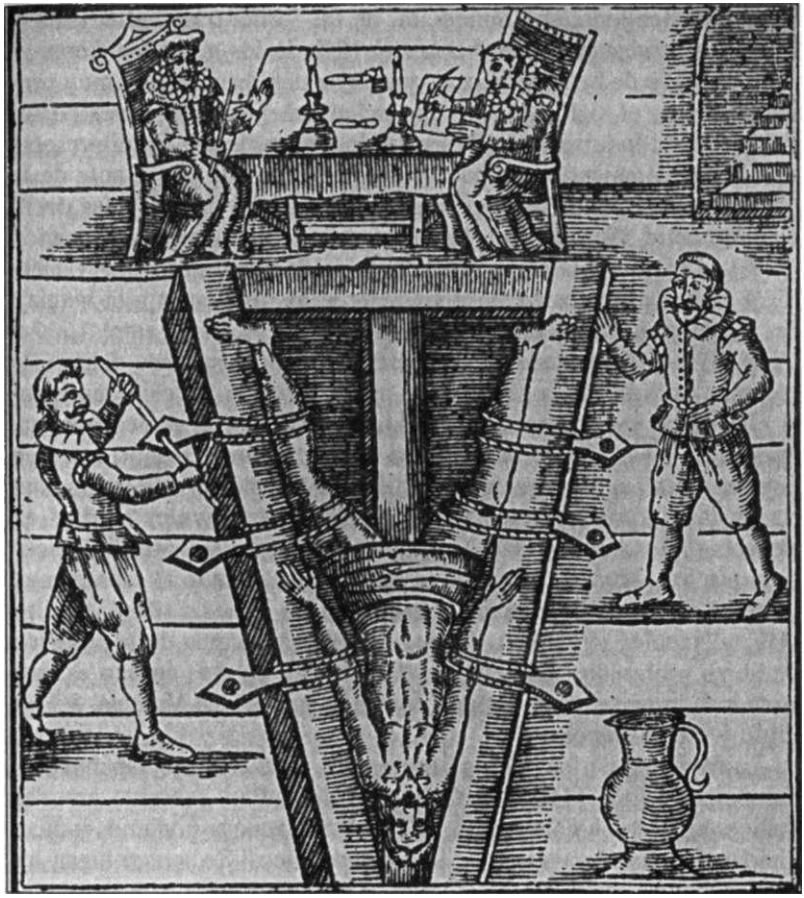
Abreviaturas: Pro. - procesos; Ma. - media anual; Rel. - relajados.

* La media anual de los procesos de la Inquisición en Coímbra se ha calculado a partir de 1565, fecha del establecimiento definitivo del tribunal; la media anual de los procesos del tribunal de Goa se ha calculado a partir de 1560, fecha de fundación, aunque las primeras sentencias sólo aparecen a partir de 1562.

** Para la Inquisición de Goa disponemos de datos completos para cada año entre 1562-1623 y 1685-1806 (por una cuestión de homogeneidad sólo hemos referido los que corresponden hasta 1767). Hay un inventario de todos los procesos completos e incompletos elaborados por los propios inquisidores de Goa en 1774, en el momento de la suspensión (sólo hemos tenido en cuenta los completos, con datos anuales entre 1700 y 1774). El inventario se hizo de forma retroactiva, sin distinguir los años anteriores a 1700 debido a la desorganización de los archivos que se produjo tras la invasión de los marath. Por consiguiente, disponemos apenas de datos globales para los períodos de 1600-1699 y 1560-1599. Los datos de este cuadro sobre los procesos de 1606-1674 de la Inquisición de Goa corresponden, de hecho, al período de 1606-1684. La medias anuales de este período y del siguiente se han calculado, en este caso de Goa, en función de esta discrepancia.

*** No hemos conseguido establecer el número de relajados en Goa durante el período de 1606-1684. De ahí que el porcentaje presentado se refiera al total de los otros tres tribunales.

entre los «crímenes» más perseguidos tanto en Venecia como en Aquilea, mientras que en Ñapóles adquiere un carácter residual. Pero veamos más de cerca los datos, pues éstos presentan matices en función del espacio y el tiempo. En Venecia, el volumen de procesos contra los protestantes (luteranos, anabaptistas y calvinistas) entre 1547 y 1794 es de 1.003, sobre un volumen total de 3.592 procesos (28%). Si



Grabado en el que se representa a William Lithgow en la tortura del potro (incluido en la obra citada en la p. 269). En primer plano, vemos al preso despojado de sus vestimentas mientras su cuerpo es estirado por los funcionarios del tribunal con la ayuda de un aparato de cuerdas y clavijas. Al fondo, el inquisidor hace las preguntas, mientras el notario se prepara para registrar la confesión. Este tipo de tortura era realmente utilizado por la Inquisición, sobre todo en el caso de mujeres y de individuos muy debilitados, que no podían soportar los llamados «tratos de polea». Aún así, no son raros los casos de huesos partidos y de individuos que quedaron lisiados.

a éste añadimos el delito de herejía en general, el porcentaje aumenta un 3%, situando a este tipo de «delito» a la cabeza de los crímenes más reprimidos (las artes mágicas, que le siguen, representan el 29% del número total de procesos). El fenómeno protestante dominó la actividad inquisitorial en la República en la segunda mitad del siglo xvi, pues entre 1547 y 1585, la herejía protestante representó el 68% de los procesos, frente a tan sólo el 5% de las artes mágicas. La inversión de la tendencia es inmediata, de tal forma que, entre 1586 y 1630, los protestantes representan el 19% de los acusados frente al 39% de casos de hechicería, a lo que sigue una disminución muy pronunciada (en el siglo xviii no hay prácticamente protestantes perseguidos por la Inquisición). El caso de los tribunales de Friuli presenta tendencias semejantes, aunque con un peso menos importante de la «herejía» protestante: 507 procesos sobre un total de 1.453 (es decir, el 21%) entre 1557 y 1786. La hechicería ocupa la primera posición (33%), si bien el fenómeno protestante predominó entre 1557 y 1597 (53% de los procesos frente a un 12% de los referentes a la magia). En Nápoles, la hechicería es el delito más perseguido entre 1564 y 1749 (37%), observándose una cierta dispersión en otros delitos (la bigamia, excluida de la jurisdicción inquisitorial en Venecia, representa el 10% de los procesos; el islamismo, el 7%; y el protestantismo, apenas el 2%). Las proposiciones heréticas, muy importantes en España (como consecuencia tal vez de una recepción más fragmentaria de las doctrinas protestantes), se sitúan en niveles medios en Venecia (8%), Aquilea (10%) y Nápoles (6%). La solicitación practicada por los sacerdotes durante la confesión, violando el sacramento, presenta valores bajos aunque persistentes en Venecia (3%), Aquilea (4%) y Nápoles (4%). Una última observación acerca de la posesión de libros prohibidos. El volumen de procesos en este ámbito es bastante más importante en el norte que en el sur: 5% en Venecia, 8% en Friuli y 1% en Nápoles[55].

La tipología de los delitos perseguidos en el imperio español (tribunales de Lima, México y Cartagena de Indias) presenta grandes matices en función del espacio y del tiempo, aunque podemos indicar rápidamente los elementos que le son específicos. En primer lugar, las proposiciones heréticas, blasfemias y herejías varias y, a continuación, las supersticiones (artes mágicas e «idolatría»), el judaismo y la bigamia. La persecución del protestantismo, de los actos contra el «Santo Oficio» y de la solicitación alcanza números bastante más bajos aunque todavía significativos. En los tribunales de la Península Ibérica, el período de fundación se caracteriza por el terror contra los conversos de origen judío. García Cárcel cuenta un 92% de conversos

[55] **E. William Monter y John Tedeschi, *loc. cit.***

n los 2.354 procesos instruidos en Valencia antes de 1530[56]. Jean-pierre Dedieu señala asimismo la «monopolización» de la actividad del tribunal de Toledo en relación al judaismo (87% de los procesos entre 1483 y 1530)[57]. Este «tratamiento de choque», que se completa con la expulsión de los judíos en 1492 y por la fuga de numerosos conversos, redujo radicalmente el abastecimiento de individuos de este grupo a los tribunales a lo largo del siglo xvi, tendencia que sólo se invirtió con la inmigración de conversos portugueses tras la unificación de las Coronas ibéricas en 1580. El islamismo, por el contrario, se encuentra entre los delitos más perseguidos entre 1530 y 1609, fecha de la expulsión de los moriscos, sobre todo en los tribunales de Zaragoza, Valencia, Granada y Murcia. Pero veamos más de cerca los datos recopilados por Jaime Contreras y Gustav Henningsen relativos al largo período de 1540-1700 (Cuadro VII). El delito más perseguido es el de proposiciones heréticas (27%), seguido del de islamismo (24%), judaismo (10%), supersticiones (8%), protestantismo (también 8%) y actos contra el «Santo Oficio» (7%). Otros «delitos» presentan valores aún menores, aunque su persecución es más regular, pues no hay grandes variaciones entre 1540-1614 y 1615-1700. El judaismo, por el contrario, presenta variaciones en el tiempo (ya apuntadas anteriormente) y en el espacio, pues el aumento de este tipo de delito a partir de finales del siglo xvi se observa sobre todo en los tribunales de la Corona de Castilla más próximos de la frontera portuguesa (concretamente, Llerena, Toledo, Granada o Santiago de Compostela)[58]. Los datos disponibles para la primera mitad del siglo xviii nos permiten observar modificaciones significativas en la tipología de crímenes: un 79% se refieren de nuevo al judaismo, un 7% al islamismo y un 6% a la brujería. Si en épocas anteriores los conversos de origen judío reciben, en general, las penas más graves, en el trascurso de este último período se observa una concentración total de las ejecuciones en los conversos (96% de los relajados)[59]. Esta observación, además, trata de relativizar los datos cuantitativos globales (relativos al número de procesos y a la distribución de los tipos de crímenes), planteando el problema de la represión selectiva, que se debe relacionar con la clasificación de las herejías y su respectiva jerarquía.

Los tribunales portugueses presentan una tipología de delitos bastante diferente, dominada de forma permanente —en lo que a los tri-

Ricardo García Cárcel, *Orígenes de la Inquisición Española. El tribunal de Valencia, 1478-1530,* Barcelona, Península, 1976, pp. 167-170.

[57] **Jean-Pierre Dedieu, *L'administration de la foi,* citado, p. 240.**

[58] **Jaime Contreras y Gustav Henningsen, *loc. cit.***

[59] **Teófanes Egido, «Las modificaciones de la tipología: nueva estructura delictiva» en Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet (dir.), *Historia de la Inquisición en España y América,* citado, pp. 1380-1404 (sobre todo pp. 1386y 1398).**

bunales peninsulares se refiere— por el judaismo. De hecho, este tipo de delito representa el 83% del número total de procesos en el tribunal de Coímbra, monopolizando de forma casi total la actividad del tribunal durante los siglos xvi y xvii[60]. Los valores que se conocen en el caso del tribunal de Evora, relativos al período de 1533-1668, coinciden con los números anteriores: 84% de los procesos se ocupan de la herejía judaizante[61]. Los datos disponibles relativos al tribunal de Lisboa, que se refieren al período de 1540-1629, muestran una mayor diversidad de «delitos» perseguidos, si bien el judaismo representa el 68% de los procesos[62]. Es necesario tener en cuenta que este tribunal estaba ubicado en la capital del imperio y tenía jurisdicción sobre las colonias portuguesas del Atlántico, lugares más «cosmopolitas», en los que la relativa diversidad que imponía el comercio se reflejaba en una ligera apertura del abanico de «crímenes» perseguidos. No es por casualidad que la mayor parte de los procesos contra protestantes se encuentran en el tribunal de Lisboa, así como los procesos a renegados o los relativos al comercio ilegal con Marruecos[63]. Con todo, el volumen de este tipo de «crímenes» es siempre minoritario (es necesario reconocer la relativa monopolización de los «delitos» con respecto a los que sucede en España o en Italia). Además, la Inquisición portuguesa era plenamente consciente de la importancia que tenía el grupo de los judeoconversos en las necesidades de «abastecimiento» de los tribunales, pues se opuso siempre a su expulsión, incluso cuando el rey apoyaba tal solución (concretamente en la década de 1620-1630) y evitó el período de terror, administrando de forma calculada esta «reserva» de clientes potenciales que subsistió hasta mediados del siglo XVIII[64]. Este modelo de acción es, sin embargo, exclusivo de los territorios peninsulares. En la India, la gran mayoría de los delitos perseguidos desde finales del siglo xvi incide sobre el paganismo, es decir, sobre la conservación de las prácticas y creencias religiosas de

[60] José Veiga Torres, «Urna longa guerra social. Novas perspectivas para o estudo da Inquisicáo portuguesa. A Inquisifáo de Coimbra», citado. El porcentaje de conversos en relación al volumen de procesos varía del 93% en 1566-1580 al 70% en 1606-1762.

[61] Antonio Borges Coelho, *op. cit.,* vol. II, p. 72.

[62] BNL, Reservado, Cód. 1537, fl. 60r-v.

[63] *Vd.* Francisco Bethencourt, «Les hérétiques et l'Inquisition portugaise: répresentations et pratiques de persécution», en Hans Rudolf Guggisberg *et alii, Ketzerverfolgung im 16. und frühen 17 Jahrhundert,* Wolfenbüttel, Herzog August Bibliotek, 1992, pp. 103-117.

[64] Joao Lucio de Azevedo, *op. cit.* La resolución de Felipe IV a los problemas del judaismo (ca. 1630) rechazaba las propuestas de expulsión de los judeoconversos y dejaba al criterio de los inquisidores la expulsión individual de los reconciliados. Felipe IV subraya su poder de rehabilitar a los conversos que lo merezcan y de mantenerlos como rentistas. En general, durante esta controversia con los obispos, la Inquisición reforzó sus posiciones; ANTT, CGSO, Livro 348, fl. 4r-v.

r

las poblaciones locales convertidas (sobre todo hindúes). Se dan coyunturas limitadas de persecución al judaismo (entre 1567 y 1582) y, sobre todo, al islamismo, cuyos números son muy importantes y regulares desde la fundación de la Inquisición de Goa hasta mediados del siglo xvii. El modelo de acción inquisitorial en Brasil es completamente diferente, caracterizándose por la distancia (nunca hubo tribunal local, dependiendo siempre de Lisboa), por la debilidad del ritmo represivo (de acuerdo con los resultados provisionales suministrados generosamente por Robert Rowland, habría tan sólo 407 procesos de residentes o naturales de la colonia en las listas de sentenciados del tribunal de Lisboa, es decir, un universo que considera apenas a aquellos que salieron en los autos de fe entre 1605 y 1767), y por un menor interés en la persecución de los judeoconversos (195, es decir, un 48%). A pesar de todo, este porcentaje es superior al de los tribunales españoles en América, donde los judaizantes representaban apenas el 16% del total. De cualquier forma, los números absolutos llaman la atención por lo anómalo que resulta la menor severidad de la Inquisición portuguesa en Brasil (según el Cuadro VII, el total de procesos de Lima, México y Cartagena de Indias sería de 2.824, siendo el número de judaizantes de 451).

Hemos hablado hasta ahora de los ritmos de represión y de la tipología de los delitos perseguidos, pero es necesario que conozcamos los diferentes contextos en los que se ejerce la actividad inquisitorial. En primer lugar, el habitat. En España, la represión inicial se desencadenó sobre los principales núcleos de la red urbana en los que se habían instalado los conversos. En los años de 1525-1530 se observa un cambio importante, pasando a dirigirse la acción inquisitorial contra los cristianos viejos de las zonas rurales, así como contra los moriscos diseminados por las villas y aldeas de Andalucía, Valencia y Aragón. Este cambio, que se explica en parte por el «agotamiento» de la reserva de judeoconversos, se estructuró a través de las visitas de distrito, que se multiplicaron por todas las esquinas del territorio hasta principios del siglo xvii. El resultado visible fue el aumento de los delitos de proposiciones heréticas y de islamismo, aunque el cambio supera el problema de la tipología de delitos, pues pasamos a estar en presencia de un nuevo modelo de organización del tribunal, en el que se da mayor énfasis al control de los campos frente al modelo anterior de control de las ciudades (el desarrollo de la red de familiares y comisarios se inscribe dentro de este fenómeno, permitiendo a la Inquisición participar activamente en el proceso de cristianización de las zonas rurales que se anticipa a las recomendaciones del concilio de Trento). La reducción de la actividad del «Santo Oficio» en toda España a lo largo del siglo xvii, con el abandono de las visitas de distrito y la creciente desorganización de la red burocrática, sobre todo de los fami-

liares y los oficiales no asalariados ubicados en los campos, impone la «sedentarización» y la «urbanización» de los tribunales, en esta ocasión, no por razones de estrategia, sino por razones financieras y de inercia organizativa[65]. Por el contrario, los tribunales coloniales, desde el principio, se establecen exclusivamente en la red urbana —los comisarios y familiares nombrados forman parte de los objetivos de control de esta red—, no sólo debido a la imposibilidad de cubrir las enormes extensiones de los distritos, sino también por decisión estratégica[66].

El origen social de las víctimas refleja de alguna forma estos diferentes modelos de organización, aunque los datos disponibles sean bastante desiguales y una vez más incompletos. En primer lugar, la «casta» de los acusados. Sabemos que los datos globales de los tribunales españoles entre 1540 y 1700 indican un 10% de conversos de origen judío y un 24% de moriscos, acusados de delitos específicos —judaismo e islamismo—, cuya caracterización atiende a realidades religiosas, culturales y étnicas específicas. Los judeoconversos son fundamentalmente perseguidos en las últimas décadas del siglo xv y, en menor medida, en las primeras décadas del siglo xvn, dada la entrada masiva de portugueses en Castilla. Durante la primera mitad del siglo xvin, los datos de que disponemos muestran un nuevo aumento de la presencia de conversos (un 79% de los procesos). La distribución regional muestra una relación importante de este grupo en los tribunales de Castilla, Mallorca e Indias. Los moriscos, por el contrario, se concentran en las regiones de Andalucía, Valencia y Aragón, ocupando a los tribunales entre 1530 y 1609. Los cristianos viejos son, por tanto, mayoritarios entre las víctimas de la Inquisición española, aunque los delitos por los que se les acusa se sitúan en los escalones más bajos de la jerarquía de crímenes, a excepción de aquellos relacionados con la herejía protestante, que se persigue de forma regular desde la década de 1550-1560 (8% del total de procesos entre 1540 y 1700)[67].

El origen socioprofesional y el *status* de las víctimas es aún más difícil de caracterizar. García Cárcel, en su estudio sobre el tribunal de Valencia, encontró 1.197 procesos, de los cuales 736 hacen referencia al *status* del acusado. El número de nobles es insignificante y el de clérigos demasiado bajo, mientras que los comerciantes representan el 34% de las víctimas y los artesanos, el 43%. El resto de las profesiones urbanas están representadas por igual, sobre todo las profesiones «liberales» (10%), mientras que los campesinos están casi ausentes[68].

[65] ***Vd.* caps. «La investidura» y «Las visitas».**

[66] **Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet (dir.), *op. cit.*, concretamente pp. 718-721.**

[67] **Jaime Contreras y Gustav Henningsen, *loe. cit.***

[68] **Ricardo García Cárcel, *op. cit.*, pp. 171-173.**

Sin duda, se trata de un efecto de estructura, es decir, del modelo organizativo del tribunal y, en aquel período, de la relativa monopolización de su actividad sobre el judaismo. Los escasos datos del período posterior nos sugieren que se alargó el origen social de las víctimas, con la inclusión de un porcentaje mucho más significativo de campesinos (moriscos y cristianos viejos)[69]. El estudio de Jaime Contreras sobre el tribunal de Galicia, creado apenas en 1560, muestra ya datos completamente diferentes hasta 1700: 32% de campesinos, 26% de miembros de grupos urbanos dedicados a actividades de «servicios» (comerciantes, profesiones «liberales», personal administrativo, criados, etc.), 11% de clérigos, 9% de artesanos y 9% de profesiones marítimas. Los campesinos cobran una gran importancia entre las víctimas del tribunal de 1560 a 1599 (49%), mientras que los grupos urbanos dedicados a las referidas actividades de «servicios» son más importantes de 1600 a 1700 (38%), lo que se corresponde con el proceso de «sedentarización» del tribunal[70]. El estudio de Jean-Pierre Dedieu sobre el tribunal de Toledo nos muestra una preponderancia urbana de las víctimas durante todos los períodos. Los artesanos constituyen el grupo social más perseguido, seguidos de los agricultores (cuyo número aumenta entre 1531 y 1620), por los oficios de finanzas y comercio y por los clérigos[71].

En los tribunales de la América española se presta mayor atención a los grupos urbanos, sobre todo españoles y criollos, seguidos de los extranjeros (especialmente los judeoconversos de origen portugués) y las personas «de color». Cabe subrayar la correspondencia entre la distribución de las víctimas y los tipos de crímenes, siendo los extranjeros generalmente acusados de herejías «mayores» y las personas «de color» de blasfemias, bigamia y superstición. El contexto colonial explica las tasas relativamente mayores de bigamia y solicitación (el control ejercido por la Inquisición sobre el clero adquirió además una importancia añadida en este contexto). Una última observación sobre la representación de los sexos entre las víctimas: la preponderancia de hombres en los casos estudiados para la Península Ibérica es abrumadora en el caso de los tribunales de América[72]. Con todo, no podemos aún sacar conclusiones de estos datos todavía incompletos, poco pre-

[69] **Stephen Haliczer, *Inquisition and society en the Kingdom of Valencia, 1478-1834,* Berkeley, University of California Press, 1990, pp. 243-272 y 295-329.**

[70] **Jaime Contreras, *El Santo Oficio de la Inquisición en Galicia, 1560-1700. Poder, sociedad y cultura,* Madrid, Akal, 1982, pp. 580-590.**

[71] **Jean-Pierre Dedieu, *L'administration de la foi,* citado, pp. 259-267.**

[72] **Paulino Castañeda Delgado y Pilar Hernández Aparicio, *La Inquisición de Lima (1570-1635),* Madrid, Deimos, 1989, pp. 511-514; Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700,* México, Fondo de Cultura Económica, 1988, pp. 185-191; Jaime Contreras y Gustav Henningsen, *loe. cit.***

cisos y poco significativos, a excepción de una noción de diversidad de situaciones.

El caso portugués está también poco estudiado desde este punto de vista. A pesar de todo, podemos estar seguros de tres puntos esenciales: la presencia abrumadora de conversos de origen judío entre las víctimas en los tres tribunales de la Península (sobre todo en Coímbra y Evora), que contrasta con la gran mayoría de hindúes convertidos del tribunal de Goa; el carácter urbano de la mayor parte de las víctimas; y la distribución «equilibrada» de las víctimas en función del sexo (55% de hombres en Lisboa, 49% en Evora y 48% en Coímbra), salvo en el caso de Goa (75% de hombres entre 1685 y 1767)[73], que confirma un modelo colonial ya observado en los tribunales españoles de América. El origen socioprofesional de los acusados, por el contrario, no lo conocemos suficientemente. El estudio de que disponemos, referente al tribunal de Evora, indica que, para el período de 1536-1668, el 42% eran artesanos; el 22%, comerciantes y financieros; el 15%, intelectuales [?], militares y «cuadros administrativos» [sic]; y el 9%, campesinos[74]. Romero Magalháes, responsable de la introducción de diferenciaciones regionales en el estudio de la Inquisición portuguesa, muestra cómo el Algarve escapó a la acción represora del tribunal de Evora hasta la década de 1630-1640, fecha en la que se desencadena una violenta ola de detenciones contra los conversos. Entre los 318 presos de esta región que salieron en autos de fe entre 1635 y 1640, Romero Magalháes ha encontrado 287 cuyas profesiones eran las siguientes: 92 comerciantes (32%), 87 artesanos (30%), 43 letrados y de «profesiones liberales» (15%) y 28 campesinos (13%). El resto de profesiones y grupos sociales presentan valores absolutos más bajos, como los propietarios, los nobles, las gentes de mar y los asalariados. Para otro período, entre 1662 y 1773, cuenta 126 presos del Algarve acusados de judaismo, de los cuales apenas 16 eran comerciantes[75]. Teresa Pinto Leite, que ha estudiado a los conversos condenados en los tres tribunales del Reino entre 1706 y 1750 (un total de 3.453), señala la presencia de un 36% de comerciantes y un 29% de artesanos[76]. Datos parciales, por tanto, pero significativos. Borges de Macedo presenta datos globales a partir de las profesiones indicadas en las listas impresas de los autos de fe: 60% de artesanos,

[73] **Fortunato de Almeida, *op. cit.***

[74] **Antonio Borges Coelho, *op. cit.*, vol. II, p. 64.**

[75] **Joaquim Romero Magalháes, «Assim se abriu o judaismo no Algarve», *Revista da Universidade de Coimbra,* XXIX, 1981, pp. 1-74; idem, *O Algarve económico, 1600-1773,* Lisboa, Estampa, 1988, pp. 371, 380 y 464 (Cuadro XII).**

[76] **Teresa Pinto Leite, *inquisicáo e cristaos-novos no reinado de D. Joáo V. Alguns aspectos de historia social* (tesis de licenciatura mecanografiada), Lisboa, Faculdade de Letras, 1962, sobre todo, pp. 48-50.**

20% de comerciantes y 4% de condenados originarios de «clases cultivadas» [sic][77]. Números «redondos» y poco precisos que no distinguen las épocas. En resumen, es necesario profundizar en los estudios para obtener datos globales y serios, capaces de proponernos una geografía y una cronología del cuadro social de las víctimas de la Inquisición.

Los procesos de la Inquisición romana, por su parte, no han sido objeto de estudios específicos sobre el origen social de los acusados. Podemos formular, a partir de los estudios de que disponemos, una hipótesis de correlación entre el tipo de delito y el *status* social del acusado. La herejías mayores, concretamente el protestantismo, se difundieron sobre todo (hablo apenas del conjunto de los acusados) entre los grupos medios y superiores de los núcleos urbanos (concretamente los letrados que discutían en público con los predicadores y los comerciantes y militares que habían recorrido las regiones bajo influencia de las religiones protestantes), mientras que las herejías menores, concretamente la hechicería, la superstición y la blasfemia, se difundieron entre los grupos inferiores de los núcleos urbanos y entre el campesinado[78]. Evidentemente, el fenómeno de las «castas», tan importante en la estructuración de la actividad represora de las Inquisiciones hispánicas, no tiene expresión en las sociedades italianas, salvo, quizás, en el período fundacional de la Inquisición en Sicilia, dada la inmigración de conversos españoles y como efecto del modelo central (la persecución de los conversos reconvertidos al judaismo en Venecia, por ejemplo, es tan minoritaria — 2 % de los acusados— que no tiene un peso real en la actividad de ese tribunal)[79].

La enorme diversidad de situaciones que acabamos de describir, no sólo en el seno de la Inquisición española, sino también de la romana e, incluso, de la portuguesa, en cuanto a la tipología de los delitos y al origen social de los acusados —diversidad en el tiempo y en el espacio—, plantea el problema de la capacidad de adaptación de los tribunales de la Inquisición a contextos religiosos, culturales, sociales y políticos bastante diferentes. Las Inquisiciones presentan, por consiguiente, una pluralidad de tiempos y de ámbitos de acción preferidos que no cambian su naturaleza, pero que revelan su adecuación a los diferentes

Jorge Borges de Macedo, «Burguesía», en Joel Serrào (ed.), *Dicionário de Historia de Portugal,* vol. I, Lisboa, Iniciativas Editoriais, 1963, p. 399.

[78] **Carlo Ginzburg, / *Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento,* Turin, Einaudi, 1966. *Vd.* también Ruth Martin, *Witchcrafi and Inquisition en Venice, 1550-1650,* Oxford, Blackwell, 1989, pp. 226-230.**

[79] **Vito La Mantia, *Origine e vicende dell'Inquisizione en Sicilia* (1886-1904), reed., Palermo, Sellerio, 1977, pp. 27-37 y 49-51; E. William Monter y John Tedeschi, *loc. cit.***

portuguesa era vista por los conversos de la época (opinión recogida por los memorialistas del siglo xvm y, a partir de ellos, por los historiadores actuales)[80] como una «fábrica» de judíos, dada la abrumadora dependencia de los tribunales, para su funcionamiento cotidiano, de este tipo de delito. Bien es verdad que la Inquisición portuguesa obtuvo numerosas confesiones por medio de la tortura y de la intimidación, pero el contexto sociológico de su acción fue fundamental, ya que la población de conversos de origen judío se había concentrado en Portugal y la Inquisición «supo» administrar esta reserva potencial de clientes durante todo su período de funcionamiento. En la India, el modelo de represión sistemática dirigida contra los hindúes convertidos que se «desviaban» es tan aplastante (el número total de procesos es el más importante de todos los tribunales), que cuestionó la política colonial de las autoridades civiles.

El caso español es ejemplar de la adaptación estratégica de la Inquisición a las realidades. Tras el período de terror contra los judeoconversos, el agotamiento de esta reserva impuso la búsqueda de nuevas víctimas entre los moriscos, por un lado, y, sobre todo, entre los cristianos viejos (en este caso de acuerdo con la estrategia de la Reforma Católica de cristianización de las zonas rurales). A partir del momento en que los conversos de origen portugués llegan a España, los tribunales de las regiones afectadas por los flujos migratorios (Castilla y América) concentran de nuevo sus esfuerzos en la persecución del judaismo. En Italia la situación es parecida. La estrategia local de la Inquisición romana depende de las posibilidades que presentan los diferentes contextos sociales. El agotamiento de la reserva de protestantes hacia 1610 en los Estados del norte y el centro impone un cambio hacia las herejías menores de los grupos inferiores de las zonas urbanas y rurales. En América no sorprende que los mecanismos de control se concentren sobre la población de españoles y de criollos de las ciudades, sobre los extranjeros y sobre los clérigos (el aumento de los procesos de bigamia y solicitación pone de manifiesto los problemas específicos —demográficos y sociales— de la sociedad colonial).

El rasgo común de todos estos esfuerzos de adaptación llevados a cabo por los inquisidores es la capacidad de justificar la existencia (léase la importancia) de los tribunales en los contextos más diversos, explotando las prácticas y los comportamientos desviados de ciertos grupos de la sociedad, ya sean los de mayor movilidad (como los letrados o los comerciantes en Italia), los grupos en vías de reinser-

[80] **Antonio José Saraiva, *Inquisicáo e cristáos-novos,* Oporto, Inova, 1969. Las tesis de José Antonio Saraiva son compartidas por Antonio Borges Coelho, *op. cit. Vd.* nuestra crítica, tanto a este tipo de aproximación como a la de Révah; «A Inquisicáo» en Yvette Kace Centeno (ed.), *Portugal. Os mitos revisitados,* Lisboa, Salamandra, 1993, pp. 99-138.**

ción social (como los conversos en Portugal o los hindúes convertidos en India) o los grupos que mantienen estructuras mentales arcaicas (como los campesinos de Friuli estudiados por Ginzburg). Esta búsqueda de funcionalidad puede asumir las formas más diferentes, como es el caso del control del clero, más visible en América pero de forma alguna descuidado en la Europa meridional (la dinámica de discusión teológica y de disidencia es lógicamente muy fuerte en este grupo de agentes especializados). Con todo, tal búsqueda de funcionalidad es esencialmente una búsqueda de afirmación del *status*. Acentuar el peligro de la herejía supone subrayar la necesidad del tribunal y, en ocasiones, la misma Inquisición se vio atrapada en su propia trampa. Es el caso de la expulsión de los moriscos en 1609, que, de golpe, privó a la Inquisición española de sus principales clientes en los tribunales del sur y del oriente peninsular. Podría haber sido el caso de la Inquisición portuguesa, pues las discusiones sobre una eventual expulsión de los judeoconversos, retomadas en diversas ocasiones desde finales del siglo xvi hasta los años de 1670, se basaban literalmente en las quejas rituales de los inquisidores sobre el aumento de la «plaga» del judaismo en Portugal.

Ciertas acciones de las Inquisiciones hispánicas no pueden ser entendidas fuera de este contexto de afirmación de su *status*. Es el caso de la persecución de los conversos que financiaban a la Corona, tanto en España como en Portugal, tras la crisis general del imperio español en 1640 y la reconquista de la independencia portuguesa[81]. El conde-duque de Olivares, hasta su caída, contuvo esta persecución, pues la Corona española necesitaba los préstamos de ese grupo de financieros para resistir la crisis. En el caso portugués, el esfuerzo bélico del nuevo poder fue financiado, en buena medida, por los conversos. En tal difícil situación de las monarquías hispánicas, la ola represora de las Inquisiciones tuvo un efecto demostrativo de su autonomía relativa y de su capacidad de intervención político-social, tras décadas de pérdida progresiva de una buena parte de los privilegios acumulados a lo largo del siglo xvi. Las sorprendentes olas de represión de 1721-1725 en España y de 1735-1745 en Portugal, dentro de una larga coyuntura de decadencia, no se pueden comprender sino como una manifestación de presencia y de visibilidad social de una institución que trataba aún de reivindicar su «utilidad». Sólo después de un paciente trabajo de domesticación y de reducción de la autonomía relativa de los tribunales hispánicos por parte del poder central, las Inquisiciones adoptaron un «perfil

Sobre el caso portugués, *vd.* los trabajos ya citados de João Lucio de Azevedo, Antonio Baião, James Boyajian y David Grant Smith. Sobre el caso español, *vd.* Julio Caro Baroja, *op. cit.,* vol. II y Henry Kamen, *La Inquisición Española* (traducción del inglés), Barcelona, Crítica, 1985, pp. 286-306.

de discreción» como estrategia de supervivencia. Además, no es por casualidad que las voces disonantes a esta estrategia surjan en los tribunales periféricos, como, en el caso portugués, en el tribunal de Goa, que justifica así su abolición precoz[82].

LA POSICIÓN

La posición del «Santo Oficio» en el campo político y en el campo religioso varía con el tiempo y el espacio. Esta se define por la naturaleza de las funciones, por la actividad práctica (con sus consecuencias sociopolíticas) y por el grado de prestigio alcanzado durante los ritos de interacción con los otros poderes. La complejidad de estos diferentes criterios se hace visible en las continuidades (sobre todo en lo que se refiere a la naturaleza de los tribunales y a su lugar en los ritos de interacción) y en las discontinuidades (sobre todo de la acción represora, en la que los períodos de violencia o de contención son expresión del peso y de la capacidad de intervención de los tribunales). Con todo, la lectura de los ritmos de la actividad represora no es lineal, pues los períodos de mayor intensidad (el final del siglo xv en España o las décadas de 1630-1640 y de 1660-1670 en Portugal, por ejemplo) no se corresponden con coyunturas de mayor reconocimiento del tribunal por parte de los otros poderes (pudiendo significar, en este caso, una mayor facilidad a la hora de actuar), sino que, por el contrario, ponen de manifiesto los esfuerzos del tribunal por afirmar su *status* (en el primero de los casos), por afirmar su autonomía política y social (en el segundo de los casos) y por recuperar su actividad tras una reducción impuesta por la intervención del rey (en el tercer caso)[83].

Los numerosos conflictos jurisdiccionales con las autoridades eclesiásticas, sobre todo en España, que se prolongan a lo largo del tiempo, muestran que la posición inquisitorial no viene dada de una vez por todas, sino que necesita del apoyo constante del rey y del papa. Los conflictos jurisdiccionales con las autoridades civiles presentan rasgos diferentes según se trate de la oposición de las autoridades aragonesas, catalanas y valencianas a la ampliación de la autoridad central del Estado a través de la Inquisición (la única institución que está por encima de los fueros autonomistas)[84], o de la oposición

[82] **Fortunato de Almeida, *op. cit.,* pp. 319-329; Antonio Baiáo, *A Inquisicáo de Goa. Tentativa de urna historia da sua origem, evolucáo e extincáo,* vol. I, Lisboa, Academia das Ciencias, 1949, pp. 369-416.**

[83] **Henry Charles Lea, *op. cit.,* vol. I, pp. 427-484; Joáo Lucio de Azevedo, *op. cit.,* pp. 202-221 y 280-289.**

[84] **Henry Charles Lea, *op. cit.,* vol. I, pp. 160-191. Los conflictos jurisdiccionales con las autoridades civiles en Portugal, aunque los hubo, nunca alcanzaron las dimen-**

de los Estados italianos a la expansión de un tribunal «extranjero», dependiente de Roma y de las estructuras centrales de los Estados Pontificios. Estos conflictos con otros poderes señalan la diversidad de posiciones del «Santo Oficio» según los diferentes contextos políticos e institucionales, planteando el problema de los varios espacios en los que los tribunales ejercen su actividad, que obliga, por ejemplo, a distinguir, por un lado, la posición de la *Sacra Congregazione dell'Inquisizione* dentro del marco de las congregaciones romanas y, por otro, la posición de los inquisidores locales frente a las instituciones políticas y religiosas locales. La misma distinción cabe hacerla para el mundo ibérico, donde la valoración del peso político (prestigio + influencia) del Consejo de la Inquisición en el marco de la Monarquía española o de la Monarquía portuguesa no expresa la posición concreta de los tribunales locales frente al resto de las instituciones.

La relación entre el prestigio central y el prestigio local es extremamente ambigua, pues el capital político de los órganos centrales recae en los órganos locales, al mismo tiempo que las derrotas locales pueden tener repercusiones en el ámbito central. No es mera casualidad el hecho de que la *Sacra Congregazione* dé instrucciones «maximalistas» a los inquisidores locales, que en ocasiones conducen a su expulsión, o que los Consejos de la Inquisición en España y Portugal no admitan marchas atrás de los tribunales de distrito frente a las presiones de los otros poderes (recordemos la importancia capital de los «precedentes» en la sociedad del Antiguo Régimen). A pesar de la percepción de esta relación, la articulación entre la acción local y la acción central no siempre es lineal. Los inquisidores deben negociar cotidianamente su presencia con el resto de los poderes, en ocasiones, deben tomar decisiones difíciles sin poder esperar las instrucciones de Roma o de los órganos centrales, en una palabra, deben establecer compromisos que les permitan actuar. Es en este punto en el que podemos ver cómo se esboza el conflicto entre la autonomía relativa de la institución, fundada en intereses específicos, y los usos sociales de los tribunales, sobre todo en el ámbito local.

Los intereses específicos se pueden caracterizar, en el caso de los tribunales hispánicos, por la creación de un cuerpo de agentes especializados, cuya jurisdicción se superpone a las jurisdicciones privadas, no sólo la de los nobles o la de las regiones, sino también la del propio clero. La administración de esta jurisdicción, la aplicación de una cultura política uniforme y la creación de estructuras organizati-

siones españolas. En 1639, el palacio de la Inquisición de Lisboa fue cercado por oficiales de la justicia civil armados que exigían la entrega de un servidor del tribunal que se había refugiado allí, el cual estaba acusado de homicidio. Los inquisidores, frente a la posición irreductible de la gobernadora, tuvieron que entregar al preso; ANTT, CGSO, Livro 348, fl. 29r-v.

vas verticales e independientes permiten el desarrollo de intereses autónomos que apuntan a la conservación y la ampliación de los poderes acumulados. El papel de la Inquisición en las carreras políticas y eclesiásticas (papel de formación, de vivero y de trampolín, sobre todo en la España del siglo xvt y en Portugal hasta una época mucho más tardía) son elementos visibles de la posición central de la Inquisición en el campo político y en el campo religioso durante los períodos a los que nos referimos. Pero si la posición del «Santo Oficio» supera con mucho la suma de los diferentes pesos institucionales conseguidos en el ámbito local, es necesario observar la situación a este nivel para comprender mejor no sólo la dinámica de los poderes a «ras del suelo», sino también la relación concreta que se tejió entre los tribunales y el espacio social. En primer lugar, las monografías de los tribunales de distrito de que disponemos (hablamos del caso español, pues este problema no ha sido abordado por las monografías portuguesas) señala la progresiva asimilación de los tribunales por las élites locales[85]. Asimilación, antes de nada, de la red de familiares, que había sido ocupada sobre todo por artesanos a lo largo del siglo xvi y que se vuelve cada vez más abierta a las élites e incluso a la aristocracia en ciertas regiones a lo largo del siglo xvn. La exclusión de nobles —línea política definida por el rey y por los órganos centrales del «Santo Oficio» en el siglo xvi para impedir la apropiación de la jurisdicción particular del tribunal por un orden privilegiado—, en buena medida, se invierte. ¿Motivo? La necesidad de estabilización, de reconocimiento y de implantación social de los tribunales. Esta asimilación se extiende rápidamente a la estructura burocrática de los tribunales de distrito, con la creciente intervención de las élites locales en el nombramiento de los inquisidores (el caso más significativo de esta tendencia es el del tribunal de Galicia). Evidentemente, esta asimilación es consecuencia de las derrotas puntuales de los tribunales de distrito en sus conflictos con los otros poderes, concretamente con los obispos, los cabildos catedralicios y las instituciones de la Monarquía.

A corto y medio plazo, esta inversión política permite, de hecho, que los tribunales se estabilicen, si bien, en un período de larga duración, la autonomía relativa de la Inquisición se ve cada vez más ahogada en los intereses sociales de los grupos que la «tomaron al asalto» a lo largo del siglo xvii. Institución «moderna», en el sentido de que se trata de una institución que está por encima de los privilegios particulares heredados de la fragmentación de los poderes medievales, el «Santo Oficio», en el mundo ibérico, se transforma poco a poco en

[85] **Jaime Contreras, *op. cit.*, pp. 67-297 (sobre todo pp. 168, 193, 188, 263); Stephen Haliczer, *op. cit.*, pp. 1-58.**

una institución privilegiada más. La lógica de la autonomía relativa, dentro de este marco, se sustituye progresivamente por la lógica de un nuevo instrumento de poder que es necesario conquistar. La Inquisición comienza a ser considerada casi de forma exclusiva (en España durante el siglo xvii y en Portugal en el siglo xvm) como un tablero más de ajedrez dentro del marco institucional, un capital de privilegios que permite ampliar la superficie social ocupada por las familias de la nobleza o por las oligarquías locales. En cierto sentido, la Inquisición pierde su poder de intervención activo, resignándose a un poder de intervención pasivo, es decir, que su equilibrio dinámico con los otros poderes, basado en el flujo de decisiones y en la capacidad de persuasión estratégica, se invierte y la Inquisición se ve cada vez más envuelta en las redes de intereses locales e, incluso en el ámbito central, cada vez será más utilizada por los restantes poderes.

La Inquisición se sitúa en un sistema institucional que se caracteriza justamente por la práctica corriente de cambios (de servicios, favores, carreras, decisiones, etc.). Resulta, por consiguiente, bastante difícil poder seguir con detalle estas tendencias que acabamos de esbozar, pues hay siempre corrientes contradictorias. Por otro lado, la idea de una subordinación progresiva de los tribunales a las relaciones de poder locales y de un uso creciente de la institución por parte de las élites sociales, sobre todo por la nobleza, debe matizarse por medio de un análisis espacio-temporal más profundo, ya que las tendencias de burocratización y de aristocratización de los tribunales no son lineales ni sincrónicas. Estas tendencias, además, son evidentes en el caso de ciertos tribunales españoles que operan en la Península, pero los tribunales de América, por ejemplo, experimentaron ya un proceso algo diferente y los tribunales portugueses escapan, hasta cierto punto, a este modelo, mientras que los tribunales de la Inquisición romana se insertan en contextos políticos e institucionales bastante diferentes. La posición de los inquisidores en la América española es, en principio, bastante débil, pues la distancia del poder central impide la imposición del respeto institucional y se encuentran, por consiguiente, desarmados frente a la monopolización del sistema ceremonial por parte del virrey, los gobernadores de provincia y los obispos (un fenómeno parecido se observa en Sicilia y Cerdeña). Así, el rey tuvo que intervenir formalmente en la organización de los ritos de interacción, imponiendo el poder inquisitorial por medio de censuras, cartas imperativas e incluso humillaciones públicas (hay casos en los que se obligó a los virreyes a liberar a presos bajo jurisdicción del «Santo Oficio», exigiendo la petición de disculpas y sometiéndolos a duras penas).

La regulación de los ritos de interacción es una forma de intervención esencial en el contexto colonial. Cuando se fundó el tribunal de

Cartagena de Indias, en 1610, Felipe III expidió una carta a las autoridades exigiéndoles que recibiesen a los primeros inquisidores con fuego de artillería en tierra y en mar. En el día fijado para la fiesta de recepción, el cortejo lo abriría el obispo con el primer inquisidor a su derecha, seguidos por el gobernador y por el segundo inquisidor (también a su derecha). En caso de que el obispo estuviese ausente, el inquisidor ocuparía la posición central, teniendo a su izquierda al gobernador y a su derecha al segundo inquisidor, seguidos de los oficiales del tribunal en la posición más digna, rodeados de los oficiales civiles de igual nivel. Serían recibidos en la catedral con cánticos y con un *Te Deum Laudamus,* siendo rociados con agua bendita por los canónigos. Los inquisidores deberían ocupar los asientos con almohadillas del lado del Evangelio, mientras que el obispo debía situarse en el coro y el gobernador del lado de la Epístola. El juramento de las autoridades se prestaría según la forma habitual y el beso de paz debería señalar la precedencia de los inquisidores sobre el gobernador[86]. Los conflictos con las autoridades civiles y eclesiásticas fueron muy violentos a lo largo de los siglos, si bien los inquisidores ocuparon una posición más importante que en la Península Ibérica, posición reconocida a través del nombramiento de varios inquisidores como obispos, incluso durante el siglo xvii, cuando dicha práctica había sido ya abandonada en España.

Los inquisidores portugueses en el tribunal de Goa gozaban de una posición algo más subordinada, aunque ejercieron funciones de control (en el sentido de información/aviso) sobre órganos religiosos y políticos locales, por medio del envío regular de cartas a Lisboa que excedían su nivel estricto de competencias[87]. La promoción de estos inquisidores no fue tan visible como en la América española, aunque encontramos casos puntuales de carreras de éxito, sobre todo en la Inquisición (acceso al *Conselho Geral)* y en los órganos superiores de la administración central colonial hasta una época tardía. Los tribunales portugueses de la Península, por su parte, no agotaron del todo su función de redistribución de los criterios de movilidad social desempeñada en los siglos xvi y xvn, abriendo la posibilidad de acceder a sus privilegios a artesanos, comerciantes e incluso agricultores. A pesar de la ampliación discriminada de la red de familiares en el trascurso del siglo xvii y, sobre todo, en el siglo xviii, en los últimos autos de fe públicos, aún encontramos una representación dual de los familiares, con oficiales mecánicos por una parte, y los nobles por otra. Todas las informaciones de que disponemos indican además que

[86] **AHN, Inq., Libro 1276, fl. 275r-v.**

[87] **Antonio Baiao, *A Inquisigao de Goa,* vol. II, *Correspondencia dos inquisidores da India (1569-1630),* Coímbra, Imprensa da Universidade, 1930.**

jurante el gobierno de Pombal se produjo una entrada masiva de hombres de negocios y de nobles escogidos en la red inquisitorial. En el ámbito local, las crisis de precedencias de los tribunales de Evora y de Coímbra se producen con las universidades respectivas, aunque se resuelven en general de forma favorable a la Inquisición.

Los tribunales de la Inquisición romana presentan rasgos específicos que dependen del contexto político. En los Estados pontificios su posición es más cercana a la de los tribunales españoles y portugueses, pues participan en la estructura de la Monarquía romana, organizando redes de nobles *crocesignati y* desempeñando un papel en la formación de los agentes especializados que se reclutarán para la carrera política y eclesiástica. En los otros Estados, los tribunales ocupan una posición mucho más subordinada, pues su actividad depende, en buena medida, del equilibrio de poderes en el ámbito internacional, de la influencia ejercida por la Curia romana y de la voluntad política de las autoridades civiles. Los tribunales no están realmente insertos en las estructuras locales, salvo en los casos de Venecia o de Genova, en los que las Repúblicas designan representantes laicos que acompañan la acción inquisitorial, si bien, en tales casos, los inquisidores están aún más subordinados, no pudiendo seguir con la misma libertad las instrucciones de Roma. En cuanto a las carreras, los inquisidores son considerados, en general, como extranjeros y tan sólo pueden ser promovidos dentro de la red eclesiástica romana.

La posición de los tribunales de la Inquisición no se puede apenas medir por la etiqueta, por la inserción social y política o por las posibilidades de desarrollar una carrera. Tal posición se debe también analizar desde una perspectiva dinámica, como, por ejemplo, en los momentos de crisis, en los que es posible constatar la capacidad de movilizar solidaridades. El período de fundación de la Inquisición española es un período perturbado, durante el cual el papa duda sobre la delegación de poderes y da, puntualmente, marcha atrás en las decisiones adoptadas[88]. La presión constante de los Reyes Católicos y el endurecimiento de sus posiciones autonomistas permitieron la obtención de una Inquisición, en parte, «estatalizada», superando así las dudas de la Curia romana. En este caso, la Inquisición tuvo el apoyo de la Corona a la hora de concretar un proyecto que interesaba profundamente al poder político y que se integraba en un proceso de transformación de las relaciones Iglesia-Estado. Sin embargo, las dudas sobre la utilidad estratégica del tribunal también acechan al poder político y, así, vemos que la actividad inquisitorial se suspende

[88] **Una visión matizada es la de J. Meseguer Fernández, «El período fundacional (1478-1517)», en Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet (dir.), *op. cit.*, pp. 281-405.**

en 1506, en el momento del cambio de reinado y el ascenso al poder de otra facción política, contraria a los intereses de la Inquisición[89]. En esta ocasión, la institución supo movilizar todos los recursos acumulados durante más de veinte años de actividad y superar el mayor peligro, que procedía justamente de la entidad que había obtenido su fundación.

El desarrollo y la estabilidad posteriores de la Inquisición española —consagrados en las concordias establecidas por Felipe II— se ven algo perturbados por el proceso del arzobispo Carranza (cuya jurisdicción reivindica la Curia romana) y por el proceso de Antonio Pérez[90]. El primer caso muestra la autonomía creciente conseguida por el «Santo Oficio», que se prolonga durante la segunda mitad del siglo xvi a través de los conflictos con la Compañía de Jesús[91], mientras que el segundo caso nos enseña el reverso de la moneda, es decir, la subordinación del tribunal a los intereses políticos de la Corona en momentos clave. El siglo xvn se caracteriza, en buena medida, por una pérdida de privilegios y una disminución de la actividad, aunque la verdadera crisis de la institución se desencadena tan sólo en 1714, bajo el reinado de Felipe V, cuando el rey ordena la expulsión de la corte del inquisidor general y prepara medidas de control del «Santo Oficio». El restablecimiento del inquisidor general en sus funciones y dignidades, de forma paralela a la caída de los ministros que habían aconsejado la reforma del tribunal, muestra la capacidad del tribunal de movilizar solidaridades en el momento más difícil[92]. La articulación de poderes (o mejor, de intereses) y la implantación de la Inquisición explican, en buena parte, su mantenimiento hasta las invasiones francesas, a pesar del proyecto de reforma de Jovellanos, por no hablar de la restauración de 1814[93].

[89] *Ibidem,* pp. 347-349. Henry Charles Lea, *op. cit.,* vol. I, pp. 199-206; AHN, Inq., Libro 1279, fl. 131r-v (copia de una carta del inquisidor general al Consejo de 31 de mayo de 1506).

[90] Gregorio Marañón, «El proceso del arzobispo Carranza», *Boletín de la Real Academia de la Historia,* 127, 1950, pp. 135-178; J. I. Tellechea Idígoras, *El arzobispo Carranza y su tiempo, 2* vols., Madrid, 1968; *id,* «El proceso del arzobispo Carranza», en Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet (dir), *op. cit.,* pp. 556-598; Gregorio Marañón, *Antonio Pérez. El hombre, el drama, la época, 2* vols., Madrid, Espasa-Calpe, 1947; Joaquín Pérez Villanueva, «Un proceso resonante: Antonio Pérez», en Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet (dir.), *op. cit.,* pp. 842-876.

[91] Ricardo García Cárcel, *Herejía y sociedad en el siglo xvi,* citado, p. 94.

[92] Juan Carlos Gallende Díaz, «El Santo Oficio y los primeros Borbones (1700-1750)», *Hispania,* XLVIII, 169, 1988, pp. 553-598. Teófanes Egido, «Los hechos y las actividades inquisitoriales», en Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet (dir.), *op. cit.,* pp. 1233-1247; AHN, Inq. Libro 1278, fl. 402r-v (copia del decreto real).

[93] Teófanes Egido, «Contradicciones gubernamentales», en Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet (dir.), *op. cit.,* pp. 1312-1317 y M. Jiménez Monteserín, «La abolición del tribunal (1808-1834), en *ibidem,* pp. 1424-1486.

La Inquisición portuguesa ocupa una posición aún más central a lo largo de toda la época moderna, aunque, al mismo tiempo, es más débil en el momento de las grandes decisiones políticas. En este caso, el «Santo Oficio» mantiene su papel formativo de la élite política y religiosa hasta el siglo xvm, pues los inquisidores son, sobre todo en os siglos xvi y XVII, el vivero en el que se recluta una buena parte de os obispos e incluso de los miembros de la administración del Estado. No es por casualidad que los intentos más evidentes por reducir los poderes inquisitoriales —concretamente la anulación de la confiscación de bienes en 1649 y el apoyo del rey a los proyectos de reforma del tribunal presentados por los conversos en Roma, en 1673— terminaran con el retroceso de la Corona ante la oposición unánime que los tres estados manifestaron en las Cortes. La anulación de la confiscación de bienes a los herejes estaba relacionada con un proyecto de compañía de comercio con las colonias en una coyuntura en la que la financiación de la guerra contra Castilla dependía en buena medida de la inversión de los judeoconversos. En 1657, la confiscación de bienes vuelve a ser aplicada, señalando la derrota política del rey frente al tribunal y la Santa Sede. La suspensión de la Inquisición en 1674, consecuencia de una petición de los conversos y de la oposición encarnizada del tribunal a la investigación exigida por el papa, supuso el refuerzo del bloque social y político de apoyo al tribunal, obligando al rey a revisar su posición reformista. El rechazo de los obispos a aceptar el traspaso de la jurisdicción inquisitorial propuesta por el papa es significativo de la articulación de intereses y de la capacidad de movilización de los inquisidores, quienes consiguieron obtener el restablecimiento del tribunal[94].

El problema de la razón de Estado, que se suscitó de forma aguda en estos casos más significativos, es también el responsable de otros intentos de exención de la confiscación de bienes, concretamente en 1577, y de los perdones generales a los conversos de 1558 y de 1605. Es, sin embargo, en la segunda mitad del siglo xviii cuando la razón de Estado adquiere un nuevo significado, dentro de un contexto de desarrollo del poder temporal. La subordinación de la Inquisición a la Corona se pone de manifiesto a través de algunos documentos legales de la época y, en concreto, a través de la designación repetida de tribunal de la Monarquía. La «estatalización» del tribunal aseguraba, de cualquier forma, su protección y su supervivencia en un contexto adverso (bajo el precio, por ejemplo, de su utilización contra los jesui-

Joao Lucio de Azevedo, *op. cit.,* pp. 252-278 y 294-322. Las cartas en las que el obispo de Elvas y el arzobispo de Évora rechazaban la jurisdicción inquisitorial, fechadas en 1679, fueron copiadas por la Inquisición; ANTT, CGSO, Livro 445, fls. 77v-78r y 84v-89v.

tas), pero el gobierno de Pombal no admitía ni manifestaciones de autonomía, ni acciones contrarias a los intereses del Estado. En este sentido, el caso que se salía por la tangente era el del tribunal de Goa, cuya política sistemática de prohibir las prácticas religiosas «gentiles» iba en contra de los intereses del Estado portugués en Oriente. Así, en 1774, se suprimió el tribunal de Goa, decisión significativa, a pesar de su restablecimiento en 1778, inmediatamente después de la caída de Pombal, pues facilitó la abolición definitiva impuesta por los ingleses en 1812[95].

En Italia, finalmente, los tribunales de la Inquisición romana nunca desempeñaron un papel estructurador, social o político, fuera de los Estados Pontificios. La débil articulación entre los tribunales inquisitoriales y las estructuras del Estado explica la relativa ausencia de la Inquisición en las principales crisis políticas, a excepción de la implicación que tuvo el tribunal en el conflicto entre la República de Venecia y la Curia romana cuando el papa lanzó el entredicho de 1606-1607, que tuvo repercusiones de importancia en el funcionamiento del «Santo Oficio» (perdió en buena medida su jurisdicción sobre la censura de libros). La mayor parte de los conflictos son de carácter jurisdiccional y, en general, asumen tintes personales (de ahí las protestas de Roma contra la acción de un inquisidor en particular, que pueden conducir a su expulsión). Esta práctica hace que la actividad inquisitorial sea bastante débil y dependa de las relaciones personales, al contrario de lo que sucede en la Península Ibérica, si bien la resolución personalizada de los conflictos ahorra a la institución la adopción de medidas estructurales. Sólo con el ascenso del «jurisdiccionalismo» en el siglo xviii, los tribunales se ven expresamente limitados en su acción, subordinándolos de forma más acusada al poder político[96].

La pérdida de posición (es decir, de *status)* se puede valorar por medio de la introducción, por parte del poder político, de mecanismos sutiles de consulta que limitan la libertad de acción del tribunal (la práctica italiana, sobre todo en los Estados del norte), pero hay otros medios que se aplican de forma más abierta, como la reducción de funciones y privilegios (la práctica hispánica, donde la «protección» real y la relativa integración de los tribunales en el aparato de la Monarquía permiten formas de intervención directa). En Italia, la primera limitación es el establecimiento de un número fijo y controlado de *crocesignati,* incluso en los Estados Pontificios, después de varios

[95] **Francisco Bethencourt, «Declínio e extincào do Santo Oficio», *Revista de Historia Económica e Social,* 20, 1987, pp. 77-85.**

[96] **Los episodios conocidos de este proceso fueron resumidos por Romano Canosa, *Storia dell'Inquisizione en Italia,* 5 vols., Roma, Sapere 2000, 1986-1990.**

conflictos con las autoridades locales (en concreto, sobre el privilegio de portar armas y sobre los privilegios jurisdiccionales). Las medidas adoptadas en este sentido son continuas desde mediados del siglo xvn hasta mediados del siglo xviii, revelando el malestar producido por la investidura de civiles armados. Ciertos Estados, como Venecia, no reconocen a los *crocesignati* y adoptan regularmente medidas con el objeto de aprehender los documentos de investidura, amenazando a los inquisidores con la expulsión en caso de desobediencia. La segunda limitación es la petición de consultar al brazo secular antes de ejecutar las órdenes inquisitoriales. El rechazo inquisitorial a obedecer a esta exigencia, bajo el pretexto de violación del secreto de tribunal, muestra la importancia vital de esta práctica a la hora de controlar la actividad inquisitorial. En el caso de Venecia o de Genova, el nombramiento de consultores civiles ante los inquisidores que debían estar presentes en todos los actos del tribunal, bajo pena de invalidez jurídica, mantenía a las autoridades informadas de las actividades del «Santo Oficio», permitiéndoles controlar las acciones contrarias a los intereses del Estado (práctica intentada por otros Estados en el trascurso del siglo xviii). Por otro lado, la consulta previa, con los nombres de los acusados, permitía asimismo ejercer un importante control, más sutil pero más eficaz, sobre la actividad de los inquisidores. Esta exigencia, que contrasta con la ejecución automática de las órdenes del tribunal, practicada normalmente a lo largo del siglo xvi y buena parte del siglo xvii, va a ser progresivamente adoptada por los Estados del norte de Italia. La tercera limitación es el ejercicio de la censura de libros. Esta función, ya limitada en Venecia, donde la Inquisición sólo podía pronunciarse sobre los libros religiosos, desencadena una importante crisis entre la congregación romana y el ducado de Toscana en 1743, cuando las autoridades deciden reformar la jurisdicción inquisitorial sobre el control de los libros (se reducía a los libros religiosos y la debía compartir con las autoridades eclesiásticas).

En España y Portugal las limitaciones al desarrollo de las redes de familiares (muy diferenciadas en ambos casos, como hemos visto), aunque responde a las protestas locales, tienen también por objetivo la racionalización de su distribución geográfica, no pudiendo ser abordadas tan sólo como pérdidas de posición. El control del privilegio jurisdiccional de los oficiales y familiares del tribunal —a través, concretamente, de la constitución de comisiones mixtas para decidir a quién pertenecen los casos en litigio— debe ser también vista como una forma de resolver conflictos y de proteger los privilegios. Las verdaderas pérdidas de posición de la Inquisición en el mundo ibérico deben ser abordadas, en primer lugar, desde el punto de vista de los privilegios de exención fiscal y del servicio militar. Tales privilegios, que constituyen importantes instrumentos de los tribunales, sobre

todo en los que a la afirmación del *status* (y a la atracción) de los familiares, se anularon en España entre las décadas de 1620-1630 y 1640-1650, con la crisis del imperio[97]. En Portugal se aprecia, de forma temporal, una situación idéntica con la constitución de compañías de familiares que se emplean en la guerra de independencia contra Castilla, aunque el «Santo Oficio» ya había sido obligado a pagar importantes contribuciones durante el dominio castellano. La recuperación de tales privilegios perdidos es relativamente débil en el período posterior. La pérdida de funciones es un fenómeno fundamental en la subordinación del papel del «Santo Oficio». El aumento de su jurisdicción en el trascurso del siglo xvi sobre competencias civiles, aumento del que hablábamos atrás (el contrabando de armas con los musulmanes, tanto en el norte de África como en la India, así como el contrabando de caballos y moneda con Francia), fue temporal. Otras competencias, concretamente sobre los delitos de solicitación, de sodomía (excepto en Castilla) y de bigamia se mantuvieron hasta el siglo XVHI, aunque, en la práctica, la jurisdicción sobre la bigamia o la sodomía se vio limitada en el período final. La censura de libros, por el contrario, se retiró formalmente a los tribunales de la Inquisición portuguesa en 1768, por medio de la creación de un nuevo órgano, la *Real Mesa Censoria,* que ejerció dicha función, aunque temporalmente, bajo el control del Estado. La pérdida de posiciones del «Santo Oficio» se pone de manifiesto sobre todo por medio del fenómeno difuso de disminución de la práctica represora. Sabemos cómo los ritos y las ceremonias con un gran peso en su etiqueta expresan posiciones de *status,* sobre todo en el momento de su creación, pero sabemos igualmente que esas formas se implantan rápidamente, simulando una continuidad que enmascara la verdadera posición de las instituciones a lo largo del tiempo. Las competencias formalmente atribuidas las puede conservar el poder central, incluso tras dejar de hacer un uso real de las mismas. Es éste el caso de las Inquisiciones hispánicas, donde las muestras más importantes de prestigio se encuentran, por un lado, en la búsqueda (socialmente diferenciada) de puestos de familiares o de puestos de inquisidores, y, por otro, en la evolución de los ritmos de persecución y en el tipo de delitos que son objeto de dicha persecución. La disminución de esta actividad y la reducción

[97] **José Martínez Millán, «Crisis y decadencia de la Inquisición», *Cuadernos de Investigación Histórica,* 7, 1983, pp. 1-17; *id.,* «La Inquisición en Cataluña durante el siglo xvm. ¿Una institución en crisis?», *Pedralbes,* 4, 1984, pp. 63-62. En este último trabajo, el autor matiza el proceso de desorganización de la red de familiares al señalar la recomposición de la red catalana durante la segunda mitad del siglo xvm. Señala asimismo el paradójico ascenso del número de funcionarios durante este período, al mismo tiempo que se suprimen los privilegios y el apoyo financiero de la Corona.**

del abanico de delitos perseguidos son señales de cómo disminuye la utilidad de los tribunales, al mismo tiempo que la reducción en la búsqueda de puestos (remunerados o no), sobre todo en la segunda mitad del siglo xviii, pone de manifiesto la creciente marginalización del «Santo Oficio».

El análisis del campo semántico de la palabra «Inquisición» (y de sus derivados) en los principales diccionarios europeos es una buena introducción al problema del reflejo que han tenido las imágenes del «Santo Oficio» en el trascurso de los siglos.

Los diccionarios italianos son bastante sobrios; desde la primera edición del *Vocabolario degli Academici della Crusca,* en 1612, se acentúa el sentido original de la palabra, relacionado con el proceso judicial (acusación, examen, investigación), que se extiende después a la idea de búsqueda o de información sobre un cierto asunto (en concreto, la reflexión filosófica o el descubrimiento científico)[1]. Sólo en ediciones contemporáneas los diccionarios introducen la idea de investigación abusiva, realizada en el ámbito de la vida cotidiana: «cercare di sapere, domandare in modo indiscreto»[2]. Evidentemente, la palabra hace alusión al establecimiento por parte de la Iglesia católica en el siglo XIII del tribunal destinado a perseguir la herejía. Las ediciones del siglo XIX son aún bastante «neutras», pues no refieren la idea de investigación indiscreta como sentido de uso común[3]. En el caso de los diccionarios eclesiásticos, aparece incluso el propósito expreso de apoyar la actividad inquisitorial: «I protestanti ed altri nemici della Chiesa Cattolica hanno inventato le più ridicole e false imposture contro il Santo Uffizio degli inquisitori, e contro la salutare

[1] ***Vocabolario degli Academici della Crusca,*** **Venecia, Giovanni Alberti, 1612, p. 451.**

[2] **Salvatore Bataglia, *Grande Dizionario della Lingua Italiana,* voi. IH, Turín, UTET, 1973, p. 71.**

[3] ***Vd.* la 5.ª ed. del *Vocabolario degli Academici della Crusca,* voi. VIII, Florencia, Le Monnier, 1894, pp. 890-892. Este diccionario recoge el sentido de uso común de «delator, espía» atribuido al inquisidor.**

e benigna istituzione del benemérito tribunale dell'Inquisizione»[4].

Los diccionarios españoles subrayan el sentido institucional de la palabra «Inquisición»: acción de investigar, tribunal eclesiástico establecido para investigar y castigar los delitos contra la fe y contra las costumbres; prisión destinada a los acusados de este tribunal. Con todo, en la primera edición de 1734 del diccionario de la Real Academia se encuentra ya una alusión al sentido de uso común, que entiende la «inquisición» como curiosidad excesiva: «Hai ingenuos de tal calidad, que son especulativos e inquisitivos, y de su naturaleza curiosos en saber vidas ajenas»[5]. Las ediciones más recientes de este diccionario mantienen una cierta circunspección, incluyendo en la entrada «inquisitorial» una mención al sentido figurado: «procedimientos parecidos a los del tribunal de la Inquisición»[6]. Los diccionarios sobre los usos de la palabra en la Edad Media confirman el sentido de investigación, que se extiende al problema de la confesión: «El confessor debe ser un grande inquisidor»[7].

Los antiguos diccionarios portugueses, por su parte, permiten ver el cambio de opinión que se produce entre principios y finales del siglo xviii. Mientras el *Vocabulario* de Bluteau nos presenta la Inquisición como un tribunal eclesiástico, establecido con el objeto de investigar los errores relativos a la fe y la corrupción de las costumbres, difundiendo en el Reino el celo católico de sus príncipes[8]; el *Dicionário* de Moraes Silva subraya de forma sibilina la apropiación de la jurisdicción de los obispos y la utilización de la jurisdicción civil por parte del tribunal[9]. A lo largo de los siglos xix y xx, las ediciones de este diccionario dan testimonio de la variedad de sentidos y referencias literarias. La edición de 1858 insiste en la forma secreta de proceder: «misterioso, secreto, en el que no hay la debida publicidad»[10]. La edición más reciente de 1953 hace alusión a la tortura y a la investigación arbitraria, incluyendo en la entrada «inquisitorial» el uso común de riguroso, severo, deshumano y arrogante[11].

[4] Gaetano Moroni, *Dizionario di Erudizione Storicoecclesiastica,* vol. XXXVI, Venecia, Tip. Emiliana, 1846, p. 40.

[5] *Diccionario de la Lengua Castellana,* t. IV, Madrid, Imprenta de la Real Academia Española, 1734, pp. 277-278.

[6] *Diccionario de la Lengua Española,* 16.* ed., Madrid, Real Academia Española, 1936, p. 725.

[7] Martín Alonso, *Diccionario Medieval Español,* t. II, Salamanca, Universidad Pontificia, 1986, p. 1262.

[8] Raphael Bluteau, *Vocabulario Portuguez e Latino,* t. IV, Coímbra, Real Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1713, Letra I, pp. 143-144.

[9] Antonio de Moraes Silva, *Diccionario da Lingua Portugueza,* t. I, Lisboa, Of. Simäo Thaddeo Ferreira, 1789, p. 722.

[10] *Ibidem,* 6." ed., t. II, Lisboa, Typ. Antonio José da Rocha, 1858, p. 205.

[11] *Ibidem,* 10.* ed., vol. V, Lisboa, Confluencia, 1953, p. 978.

Los diccionarios franceses son más prolijos. El reciente *Trésor de la Langue Française,* que contiene el desarrollo semántico de las palabras de 1789 a 1960, recoge dos sentidos principales bajo el epígrafe «Inquisición»: «investigación, búsqueda metódica, rigurosa» e «investigación indiscreta, arbitraria, conducida por una autoridad política o religiosa contra una persona o una categoría de personas y, a veces, contra sus bienes». A continuación, este diccionario aborda la historia del tribunal instituido por la Iglesia católica contra las herejías, así como la Inquisición de Estado en Venecia, para indicar en último lugar un sentido más cotidiano que hace referencia a «una persona que trata de descubrir de forma indiscreta cualquier cosa relativa a otra persona, que se involucra sin razón o de forma exagerada en los asuntos de cualquier otra persona»[12]. Este sentido de indiscreción aparece ya en la 8ª edición del *Dictionnaire de l'Académie* de 1935, en el que la palabra «inquisitorial» significa también «lo que es sombrío, demasiado severo, designando todo poder, acto o investigación arbitraria»[13]. Este último sentido se recoge también en el *Littré:* «búsqueda rigurosa en la que se mezcla lo arbitrario»[14]. El *Larousse* había fijado un contenido similar en relación al lenguaje común: «investigación vejatoria y continua»[15]. El *Richelet,* sin embargo, aunque critica vivamente la violencia inquisitorial, no nos proporciona información sobre el uso común del término[16]. Los primeros diccionarios de finales del siglo xvii insisten sobre el proceso inquisitorial de excepción, claramente influidos por el libro de Charles Dellon sobre la severidad del tribunal inquisitorial en Portugal y en las Indias orientales[17]. Finalmente, las informaciones de que disponemos sobre los usos de la palabra en el siglo xvi ponen de manifiesto su «neutralidad» e incluso su contenido positivo de búsqueda de la verdad, así como de investigación filosófica o científica[18].

Los diccionarios ingleses y alemanes no se alejan un ápice de estos significados, subrayando la actividad de búsqueda de la verdad de los hechos, la investigación judicial y el tribunal eclesiástico. Bajo la palabra «Inquisitor» se hace más explícito el uso común de «inves-

[12] ***Trésor de la Langue Française,*** **t. X, París, CNRS, 1983, pp. 273-274.**

[13] ***Dictionnaire de la Langue Française,*** **8." éd., París, Hachette, 1935, p. 64.**

[14] **E. Littré, *Dictionnaire de la Langue Française,* t. III, Paris, Hachette, 1875, p. 108.**

[15] ***Gran Dictionnaire Universel du xixe siècle,*** **t. IX, París, Larousse, 1873, p. 709.**

[16] **Pierre Richelet, *Nouveau Dictionnaire François,* t. I, Rouen, Jean-Baptiste Machuel le Jeune, 1719, pp. 734-735.**

[17] **Antoine Furetière, *Dictionnaire Universel,* t. II, La Haya, Arnault et Reinier, 1690, fl. Nn2v; *Le Dictionnaire des Arts et des Sciences,* t. I, Paris, Veuve Jean-Baptiste Coignard, 1694, pp. 573-575 (este último diccionario de la *Académie Française* describe las prácticas del tribunal según Dellon y Van Limborch, sin citarlos.**

[18] **Edmond Huguet, *Dictionnaire de la Langue Française du Seizième siècle* (1.* ed. 1934), rééd., t. IV, París, Didier, 1950, pp. 634-644.**

tigador, detective, espía, inquisidor, examinador», «un investigador curioso o entrometido, una persona inquisitiva» (sentido que aparece asimismo bajo el término «inquisitorial», al cual se le atribuye el carácter de un inquisidor, «ofensiva o abusivamente curioso, cotilla»[19].

A partir de este conjunto de referencias, podemos esbozar las principales tendencias en la evolución del contenido semántico de la palabra «Inquisición» y de sus derivados («inquisidor», «inquisitorial»). Hasta el siglo xvi, más o menos en todas partes, encontramos el mismo significado de investigación judicial conducida con rigor con el objeto de descubrir la verdad en los casos criminales. Esta acepción, que surge durante los siglos xi y xn *(vd.* cap. «La organización»), va a estructurar después nuevas maneras de pensar o, al menos, la palabra que la designa permite caracterizar nuevos procedimientos en otros ámbitos. Así, la noción de inquisición se aplicará a la práctica de la confesión (concebida como un examen de sí mismo y de los estados del alma), y, al mismo tiempo, a prácticas cada vez más secularizadas como la investigación filosófica y científica (hay referencias abundantes en este sentido en los textos de Rabelais, Montaigne o Charron). A continuación, la palabra «inquisición» parece alejarse lentamente de su sentido original para ligarse casi de forma exclusiva al tribunal del «Santo Oficio». Esta referencia institucional se mantendrá hasta nuestros días, no sólo a causa del propio tribunal, que se autodesignaba como «Inquisición» (entendiéndose, de los delitos de fe), sino también, más tarde, por comodidad polémica de sus opositores. Podemos señalar, por un lado, el intento de apropiarse de una noción que contenía una idea nueva de rigor en la investigación, intento que tuvo éxito en un primer momento; mientras que, por otro lado, se dibuja una estrategia, a partir del siglo xvi, pero sobre todo a partir del siglo xvn, de dar a la palabra «inquisición» una connotación de abuso, tiranía, investigación arbitraria, inviniendo así su sentido original. Como veremos más adelante, tales ideas ya aparecen en los textos de la época, sobre todo en los países protestantes. La inclusión de estos contenidos inicialmente polémicos en los diccionarios es más lenta y depende del ámbito político-geográfico.

En los países meridionales, el paso del elogio obligatorio de la institución a la presentación neutra o incluso sibilina de los contenidos encerrados en la palabra es ya una señal, a lo largo del siglo xvm, del distanciamiento sociocultural frente al tribunal dentro de un contexto de censura. En el caso de Francia, el campo semántico fijado por los diccionarios revela la introducción precoz de una visión crítica desde las primeras ediciones del *Furetiére,* de la Academia Francesa y del

[19] **J. A. Simpson y E. S. C. Weiner, *The Oxford English Dictionary, 2.'* ed, vol. VII, Oxford, Clarendon Press, 1989, pp. 1010-1011.**

Richelet. El mismo fenómeno se hace visible en los diccionarios ingleses y alemanes, elaborados en una atmósfera cultural de oposición a la Iglesia católica en la que la Inquisición constituye el blanco más fácil de identificar. Sin embargo, la difusión de esta visión crítica del tribunal en toda Europa en los siglos xix y xx (incluso por medio de voces disonantes minoritarias ligadas a sectores ultraconservadores de la Iglesia) plantea un problema de civilización mayor, ya que, si la Inquisición se identifica con la investigación arbitraria y con el abuso de poder, rasgos que se pueden extender a las formas de proceder individuales en la vida cotidiana, esto supone que la imagen invertida del tribunal se utilizó para expresar nuevos valores, ideas y sensibilidades. Cuando formulamos este problema mayor, resulta necesario salir del nivel elemental de los diccionarios para tratar de penetrar en la esencia de los conflictos de imágenes que se produjeron a lo largo del período que analizamos. Sobre todo, es necesario que identifiquemos las componentes sociorreligiosas de este complicado *puzzle,* en el que los vencidos se convirtieron en vencedores.

EL ELEMENTO CONVERSO

La persecución de los conversos, blanco principal de la actividad inquisitorial ibérica y motivo expreso de la fundación de los tribunales del «Santo Oficio» en España y Portugal, suscitó una fuerte oposición que, en ciertas coyunturas, traspasó los medios directamente involucrados, encontrando la simpatía de algunos sectores de la población de cristianos viejos. Esta oposición se estructuró desde muy pronto como un movimiento de presión ante el papa, con ideas y objetivos precisos, que podemos encontrar más tarde entre el arsenal crítico de los opositores a la Inquisición. Resulta interesante seguir la evolución de las imágenes producidas por esta minoría, sobre todo porque su posición en el campo intelectual emergente le permitía formular de una forma más aguda críticas que se enfrentaban a la lógica y los mecanismos del procedimiento inquisitorial.

Desde un principio, en España aparece la imagen de la acción inquisitorial arbitraria. Las primeras protestas se presentaron rápidamente ante el papa que había fundado la Inquisición, situándola bajo el patronazgo de los Reyes Católicos. La presión fue tan fuerte que el mismo papa trató de limitar el funcionamiento del tribunal inquisitorial, realizando varias inspecciones con el objeto de averiguar la veracidad de las acusaciones contra los inquisidores. Cierto es que el período de establecimiento de la Inquisición en España es conocido por el proceso de excepción, los juicios expeditos y la presentación pública de 700 condenados, o incluso más, en una sola mañana. Este perío-

do de terror fue decisivo para la creación de un reglamento interno, no sólo con el objeto de «normalizar» la actividad de un número creciente de inquisidores-delegados en un territorio vasto, sino también para responder a la presión de los conversos[20].

Esta imagen de acción arbitraria, que se opone a la imagen de investigación rigurosa pregonada por el tribunal, se difundió desde muy pronto en Europa, probablemente tras la expulsión de los judíos en 1492 y tras el «drenaje» de los conversos portugueses durante las primeras décadas del siglo xvi. Como consecuencia de estas informaciones, la ciudad de Nápoles se sublevó en 1510 y en 1547 contra los intentos de poner el tribunal inquisitorial bajo el control de España[21], sublevaciones que tuvieron éxito y que influyeron en la firme oposición de los círculos dirigentes de Milán en 1563 frente a intentos parecidos[22]. Es de sobra conocido, además, el papel de esta «contraimagen» de la Inquisición en la revuelta de los Países Bajos contra el dominio español[23]. En una palabra, la capacidad de movilización de la sociedad y la eclosión de motines a partir de rumores sobre la introducción del tribunal con los «usos» y los «estilos» españoles son señales suficientes de la mala reputación rápidamente adquirida por los inquisidores, incluso en los países católicos.

La noción de juicio arbitrario se desarrolló a lo largo del tiempo en contraste con los esfuerzos desarrollados por la Inquisición con el fin de regular, de forma centralizada, todos los procedimientos en sus mínimos detalles. En el centro de este debate se encuentran dos aspectos jurídicos fundamentales: el secreto del proceso y los testigos únicos. El primer aspecto, como ya hemos visto (cap. «La organización»), es el que distingue de forma más clara al proceso inquisitorial de las prácticas procesales de la época, pues los acusados no podían conocer los nombres de sus denunciantes o de los testigos de la acusación, ni siquiera las circunstancias de tiempo o de lugar del crimen imputado. El efecto perverso de este sistema y, sobre todo, su «rentabilidad» en lo que a la obtención de denuncias a través de la extorsión se refiere, fueron denunciados de forma regular por los conversos en las peticiones que presentaron al papa y al rey[24]. La posibilidad de

[20] *Vd.* la síntesis de Julio Caro Baroja, *Los judíos en la España Moderna* y *Contemporánea* (l."ed. 1963), 3*éd., vol. I, Madrid, Istmo, 1986, pp. 153-161.

[21] Luigi Amabile, *// Santo Officio dell'Inquisizione in Napoli,* vol. I, Città del Castello, S. Lapi, 1892, pp. 101-119 y 199-211.

[22] Romano Canosa, *Storia dell'Inquisizione in Italia dalla metà del Cinquecento alla fine del Settecento,* vol. IV, *Milano e Firenze,* Roma, Sapere 2000, 1988, pp. 29-38.

[23] A pesar de sus incorrecciones y prejuicios, Pierre Claessens, *L'Inquisition et le régime pénal pour la répression de l'hérésie dans les Pays-Bas du passé,* Turnhout, Typ. Splichal-Roosen, 1886.

[24] Alexandre Herculano, *Historia da origem e estabelecimento da Inquisiçâo em Portugal* (1.* ed. 1854-1859), Lisboa, Bertrand, 1975. Sería necesario hacer un estudio

abrir procesos y de arrestar a acusados a partir de un único testigo es el segundo de los aspectos que debilitó, sobre todo en la segunda mitad del siglo xvn, la posición de la Inquisición, debido al desarrollo que se produjo en el campo jurídico durante ese período. Se trataba de un aspecto particularmente sensible que, fuera de la Inquisición, se consideraba realmente como una práctica intolerable, de tal manera que el propio papa hubo de aceptar que se procediese a una investigación del tribunal portugués, tras una petición de los conversos, que, como sabemos, condujo a la suspensión del tribunal entre 1674 y 1681[25].

Esta imagen de acción arbitraria se complementa con la imagen de acción interesada. Las penas para el crimen de herejía comprendían, de hecho, no sólo la excomunión y la entrega del condenado al brazo secular para que fuese ejecutado, sino también la confiscación de todos sus bienes. Este último aspecto es al que las peticiones de los conversos hacen mayor alusión, pues supone la ruina de toda la familia, sin hablar de la inhabilitación de los descendientes de los condenados para ejercer determinados cargos y oficios. Por otro lado, sabemos que en los primeros tiempos de funcionamiento del «Santo Oficio» en España, la remuneración de los inquisidores no era estable y que las multas y las confiscaciones desempeñaban un papel considerable en la administración del tribunal[26]. De ahí la sospecha, levantada por los conversos, de que la acción de los inquisidores no era desinteresada desde el punto de vista material, dada la riqueza de numerosos perseguidos.

Las finanzas de la Inquisición, a partir de la segunda mitad del siglo xvi, se estabilizan relativamente gracias a las rentas regulares provenientes de la Iglesia o del Estado, si bien es innegable que una parte de su presupuesto dependía de estos recursos «fluctuantes» (hay incluso órdenes expresas de los órganos de control para que se aumenten las confiscaciones durante las coyunturas más difíciles)[27]. Con todo, no nos interesa aquí averiguar la «veracidad» de lo que era

sistemático de las peticiones de los conversos portugueses que se fueron renovando a lo largo del tiempo con el fin de captar cuáles fueron las principales líneas de argumentación y su evolución. Con todo, los temas principales de que tratamos se fijaron a lo largo del siglo xvi y a principios del siglo xvn; ANTT, CGSO, Livro 92, fis. 75r-79v (petición de 1591 al rey para poder pedir un perdón general al papa).

[25] Joâo Lucio de Azevedo, *Historia dos cristâos-novos portugueses* (1.* ed. 1921), reed. Lisboa, Livraria Clássica, 1975, pp. 294-321.

[26] Jean-Pierre Dedieu, «Les inquisiteurs de Tolède et la visite du district. La sédentarisation d'un tribunal (1550-1630)», *Mélanges de la Casa de Velázquez,* XIII, 1977, pp. 235-256.

[27] *Vd.* José Martínez Millán, *La hacienda de la Inquisición (1578-1700),* Madrid, CSIC, 1984, pp. 59-81. En una consulta del 21 de junio de 1618, el Consejo de la Suprema se queja de la disminución de los ingresos, sobre todo de las confiscaciones de bienes, debido a la expulsión de los moriscos en 1609; AHN, Inq., Libro 1280, fl. 149r.

objeto de una polémica que se mantiene hasta nuestros días; más importante que constatar la necesidad funcional de la confiscación de bienes, es identificar cuáles son los elementos del debate sobre una de las principales penas de la Inquisición. Así, si los inquisidores se defienden afirmando que los conversos pretenden apenas anular la pena más eficaz para disuadirlos de sus prácticas heréticas[28], los acusados multiplican las peticiones para que se controle o incluso se anule esta práctica penal, proponiendo alternativas de lo más inesperadas. En primer lugar, obtuvieron del papa, de forma igualmente «interesada», la exención de la confiscación de bienes por diez años en el momento de la fundación de la Inquisición portuguesa en 1536. En segundo lugar, obtuvieron de los reyes portugueses, en diversas ocasiones, la prórroga de esta exención (en 1547 y en 1558, con idénticos plazos) o exenciones temporales a cambio de «servicios» especiales, como la donación de dinero para la preparación de la expedición militar de D. Sebastián a Marruecos en 1577 o la creación, con sus capitales, de una compañía de comercio con Brasil, patrocinada por Juan IV en 1649. Por otro lado, propusieron en 1607 (¡suprema audacia!) el pago regular de una renta colectiva a la Inquisición a cambio de la exención de la confiscación de bienes. Esta propuesta, presentada como «subasta de las rentas de la hacienda», consideraba expresamente la confiscación de bienes como una percepción extraordinaria de rentas por parte de la Inquisición, que podía ser objeto de adjudicación[29].

La idea de acción interesada no se limita al problema de la confiscación de bienes, sino que está asimismo relacionada con el problema más general de la administración de los conversos como una «reserva» de potenciales acusados que no podía agotarse. En el caso de los tribunales portugueses peninsulares, cuya actividad está prácticamente monopolizada por el «crimen» de judaismo, había de hecho una estrategia clara de llevar a cabo una persecución sistemática de los conversos de pueblo en pueblo, de villa en villa y de ciudad en ciudad (todo ello sin resultados visibles en cuanto a la supresión de las supuestas actividades heréticas, pues cada año aparecían de nuevo centenas de condenados). Políticamente, el problema parecía evidente: si la represión inquisitorial se veía impotente para acabar con la herejía de judaismo, sería necesario expulsar a toda la comunidad de conversos que «infectaba» el Reino. El problema, planteado de forma clara por primera vez al inicio de la década de 1620-1630, fue objeto de numerosos arbitrios en aquella época (hasta la Junta de Tomar),

[28] **Joào Lucio de Azevedo, *op. cit.* (numerosos ejemplos de la postura defendida por la Inquisición portuguesa).**

[29] ***Ibidem,* pp. 84-273.**

volviendo a ser planteado en los años de 1670 y 1680[30]. En todas estas ocasiones, la política de la Inquisición fue coherente, pues se opuso tenazmente a cualquier intento de expulsión de la comunidad del Reino. Evidentemente, el tribunal contaba con un manantial de argumentos teológicos que le permitían mantener esta posición. Se trataba, por un lado, de cristianos bautizados que aprovecharían esta ocasión para convertirse en apóstatas en el extranjero, dada su tendencia «natural» en persistir en sus «errores»[31]; por otro lado, estaban de tal forma insertos en la sociedad que sería difícil distinguirlos de los cristianos viejos.

La argumentación de los perseguidos era, sin embargo, la opuesta. Para ellos, el judaismo era un crimen imaginario, en la mayor parte de los casos, pues la Inquisición obtenía la confesión y la acusación por medio de la extorsión, gracias a la tortura y a las condiciones en las que se producía la detención. El tribunal, desde este punto de vista, no era un órgano de control de las herejías, sino un órgano de provocación, por medios violentos, de falsas declaraciones de herejía destinadas a justificar su actividad y, en última instancia, su propia existencia. El P. Antonio Vieira y, más tarde, el Cavaleiro de Oliveira, caracterizaron el «Santo Oficio» como una institución que trasformaba a los conversos en judíos[32], *topos* que se ha mantenido hasta nuestros días, suscitando las polémicas más violentas entre los eruditos (podemos entender que la posición adoptada frente a este problema sea determinante; podemos, con todo, expresar nuestras dudas acerca de la pertinencia de un problema que no ha sido planteado en su contexto original). Lo que resulta interesante observar es la longevidad de este *topos,* del que encontramos elementos desde comienzos del siglo xvn. En el sermón del auto de fe pronunciado por Fr. Estéváo de Santa Ana en Coímbra en 1612, por ejemplo, éste nos habla de una reunión de conversos en Lisboa para entregar el dinero prometido al rey Felipe III en ocasión del perdón general de 1605. Uno de los conversos presentes se habría apartado del grupo, declarando que mientras hubiese palomar habría palomas, es decir, que mientras hubiese Inquisición habría herejes; que si el dinero se diese para destruir el palomar, él

[30] ***Ibidem,*** **pp. 193-217 y 292-307.**

[31] **La argumentación inquisitorial contra las peticiones de los conversos aparece muy bien sistematizada en el documento del inquisidor general D. Francisco de Castro, «Parecer acerca do memorial que os christaos nouos derão ao Senhor El Rei Dom Felipe 3.° de Portugal no anno de 1630», publicado por Antonio Borges Coelho, *Inquisiçâo de Évora. Dos primordios a 1668,* vol. II, Lisboa, Caminho, 1987, pp. 182-202.**

[32] **«Se les suponían crímenes, con el fin de tener un pretexto para despojarlos de sus bienes y masacrarlos»; *Suite du discours pathétique* (1757), en Cavaleiro de Oliveira, *Opúsculos contra o Santo Oficio,* edición de A. Gonçalves Rodrigues, Coimbra, 1942, p. 17.**

daría de buena gana todo lo que poseía, si no, el dinero no servía para nada[33].

La actuación discriminatoria es la tercera vertiente de este conjunto de imágenes sobre la Inquisición construidas por los judeoconversos. Entre otros aspectos, acusan al «Santo Oficio» de considerarlos siempre judíos y no cristianos, de reservarles un tratamiento diferenciado en relación a otros presos y de aplicarles penas más severas. En realidad, cuando se lee la impresionante serie de sermones de autos de fe impresos desde principios del siglo xvn en Portugal, la presencia aplastante y constante del judaismo resulta evidente. La gran mayoría de los sermones se organiza casi exclusivamente en torno a este asunto, repitiendo los ejemplos y las citaciones del Antiguo Testamento, incluso cuando hay otras herejías importantes en las listas de condenados[34]. Evidentemente, se trata de un género literario que no pretende adaptarse a las nuevas circunstancias, a pesar de las peticiones de los inquisidores en este sentido. Los primeros sermones que incluyen otros *topoi,* como el molinosismo, se escriben ya entre 1710 y 1720[35]. El aspecto más significativo es, sin embargo, que los sermones no hablan casi nunca de «cristianos nuevos», sino que son designados exclusiva y despreciativamente como «judíos». Éste es tan sólo un aspecto del problema levantado por las personas de la «nación»; la clasificación de las diferentes comunidades cristianizadas en el trascurso de la expansión portuguesa y española por Asia, África y América merecería un estudio aparte. La designación de «cristianos nuevos», de hecho, se reservaba generalmente a los descendientes de judíos convertidos, mientras que los musulmanes asimilados por el cristianismo son denominados «moriscos», los indios, «gentiles», y los mestizos o los africanos, paradójicamente, llegan a ser considerados cristianos viejos. Podemos decir que todos eran cristianos, pero su integración no era plena, pues se aprecian gradaciones y prejuicios que se expresan en las prácticas persecutorias.

El trato diferenciado se hacía patente, según los conversos, en el rechazo a aceptar a sus testigos frente a los cristianos viejos. Este rasgo de desigualdad en el procedimiento inquisitorial se denunció en numerosas ocasiones, como es el caso del memorial presentado por la comunidad portuguesa al papa en 1673[36]. Los conversos, por el contrario, podían ser denunciados por cualquier persona, incluso por sus esclavos. Esta situación discriminatoria nació, en parte, por un caso

[33] **Fr. Estévào de Santa Anna, *Sermäo do Ado da Fee,* Coi'mbra, 1612, fi. 1 Ir.**

[34] **Sobre el problema de los sermones, *vd.* cap. «El auto de fe», notas 37 y 38.**

[35] **En concreto. Dr. Francisco de Torres, *Sermäo do Ado Publico da Fee,* Coimbra, s.f. [1720].**

[36] **ANTT, CGSO, Livro 158.**

célebre producido en Beja en 1572, donde un grupo de conversos decidió denunciar colectivamente como judaizantes a los miembros más notables de la élite local de los cristianos viejos. Los objetivos de la acción se alcanzaron en un primer momento, pues, los acusados, sometidos a tortura, comenzaron a confesar las prácticas de judaismo tradicionalmente atribuidas a los conversos. De esta forma, no sólo se hizo público el carácter arbitrario de la Inquisición, sino que además los jueces cayeron en su propia trampa, suscitando dudas sobre la eficacia del procedimiento al uso. Con todo, el final de la historia supuso el restablecimiento del orden anterior, pues, tras descubrir la conjura, los culpados fueron sometidos a las penas más violentas, así como los cristianos viejos acusados de falsas confesiones[37]. Todo continuó como antes y, con el objeto de evitar situaciones semejantes, que podían desequilibrar toda la organización del «Santo Oficio», el inquisidor general decidió prohibir los testimonios y denuncias de los conversos contra los cristianos viejos. De cierta manera, se trataba de formalizar una práctica anterior, según la cual, el simple hecho de ser converso era indicio de herejía judaizante (no faltan ejemplos de acusados que llegaron a la Inquisición denunciados por algún otro tipo de crimen, el cual se dejó de lado durante la investigación en favor de la pista de judaismo). La exclusión de los cristianos viejos de la posibilidad de que incurriesen en este tipo de delito reforzaba las barreras étnicas, a la vez que preservaba la lógica del proceso y el estilo del tribunal. Cuando se produjo la reapertura de los tribunales portugueses en 1681, el papa exigió expresamente la supresión de estas prácticas discriminatorias durante el proceso, aunque los hábitos adquiridos no sufrieron modificaciones[38].

El problema de la severidad de las penas es consecuencia de todo el sistema de clasificaciones anteriormente descrito. Como ya hemos observado, incluso cuando los conversos eran minoría en las listas de acusados, fenómeno más corriente en España, se les reservaban las penas más severas (a excepción de los moriscos en el reino de Aragón y en Andalucía o de los «gentiles» en el tribunal de Goa). El poderoso grupo de los moriscos, por su parte, produjo toda una serie de escritos polémicos contra la Inquisición, en los que la acusaban de los mismos

[37] **Antonio Borges Coelho, *op. cit.,* vol. I, pp. 314-320 (sería necesario tratar más a fondo este asunto, abordado aquí de forma superficial). El caso se trató en el memorial de un secretario de la Inquisición portuguesa (probablemente Pedro de Lupina Freiré) que apoyó en Roma, en 1673, las peticiones de los conversos al papa; *An account of the cruelties exercised by ihe Inquisition in Portugal to which is added a relation of the detention ofMr. Louis de Ramé in the prisons of the Inquisition in the kingdoms ofMéxico and Spain, and of his happy deliverance. Written by one of the secretarles of the Inquisition,* Londres, Burrough and J. Baker, 1708, pp. 92-93. Hay una segunda edición de este libro de 1713.**

[38] **Joáo Lucio de Azevedo, *op. cit.,* pp. 321-322.**

abusos denunciados por los conversos: juicio arbitrario, injusticia, soberbia, brutalidad y rapiña de los inquisidores[39]. Con todo, la «contraimagen» de la Inquisición creada por los moriscos no tuvo la misma difusión en Europa que la literatura polémica de los conversos, debido a las diferencias sociológicas entre ambas comunidades. En este sentido, cabe notar el carácter más cerrado de la comunidad morisca, compuesta sobre todo por campesinos, trabajadores rurales y artesanos que, sometidos al proceso de aculturación violenta desencadenado por los Reyes Católicos y proseguido por Carlos V o Felipe II, no emigraron hacia Europa sino hacia Berbería. Los judíos convertidos y sus descendientes —sobre todo artesanos, comerciantes, financieros, médicos y juristas— no sólo extendieron su red de emigración a una buena parte de Europa, Turquía y el norte de África, sino que desarrollaron también el carácter jurídico de sus argumentos contra las prácticas inquisitoriales, que, en coyunturas posteriores más favorables, se habría de erigir en un sólido elemento de la «contraimagen» del tribunal.

EL ELEMENTO PROTESTANTE

La persecución inquisitorial contra los protestantes sólo se desarrolló de forma sistemática en las décadas de 1540 y de 1550, tanto en España como en Portugal y en Italia[40]. Esta coyuntura represiva, que se prolonga hasta las décadas de 1560-1570 (incluso la de 1580 en Italia) para estabilizarse a continuación, nunca alcanzó en el caso hispánico las cotas de violencia observadas frente a los conversos. Debemos destacar, con todo, algunas ejecuciones de grupos protestantes, sobre todo en 1559 en Sevilla y Valladolid, que tuvieron una gran repercusión en Europa, como de ello dan testimonio las numerosas relaciones manuscritas e impresas de los respectivos autos de fe, traducidos en diferentes lenguas. Como resultado de esta acción, más o menos sincronizada en los varios Estados en los que la Inquisición ejercía su jurisdicción, hubo un flujo considerable de refugiados,

[39] **Louis Cardaillac, *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polèmico (1492-1640),* traduction del francés, Mexico, Fondo de Cultura Econòmica, 1979, sobre todo, pp. 98-107.**

[40] **Augustin Redondo, «Luther et l'Espagne», *Mélanges de la Casa de Velazquez,* I, 1965, pp. 109-165; Jaime Contreras, «The impact of protestantism in Spain, 1520-1600», en Stephen Haliczer (ed.), *Inquisition and Society in early modern Europe,* Londres, Croom Helm, 1987, pp. 47-63; E. William Monter y John Tedeschi, «Toward a statistical profile of the Italian Inquisitions, Sixteenth to Eighteenth centuries», en Gustav Henningsen y John Tedeschi (eds.), *The Inquisition in early modern Europe,* Dekalb, Northern Illinois University Press, 1986, pp. 130-157.**

sobre todo provenientes de Italia y de España, hacia las regiones protestantes de Suiza, Alemania y, más tarde, de los Países Bajos[41].

Tres rasgos diferencian estas migraciones de los sucesivos traslados realizados por los conversos. En primer lugar, el carácter masivo de la emigración de los judeoconversos, que podían recuperar su religión de origen en otro país o mantener una ambigüedad religiosa que podía ser conveniente para los negocios. La emigración de los protestantes o, para ser más precisos, de los cristianos heterodoxos de los países meridionales, nunca adquirió tal proporción demográfica, dado su carácter minoritario en un contexto adverso. Es necesario subrayar, con todo, un segundo aspecto esencial, que no es otro que la existencia de países protestantes que podían acoger a los perseguidos e incluso ejercer cierta presión sobre los gobiernos menos dependientes de Roma, como era el caso de Venecia, incitándolos a desarrollar una política más sutil en relación a la disidencia religiosa, en nombre de necesidades militares (la mayor parte de los mercenarios venecianos eran de origen alemán o suizo), financieras (véase, por ejemplo, la importancia de las comunidades de estudiantes extranjeros en Padua) y comerciales. El tercero de los aspectos está relacionado con el origen social de los refugiados. Si entre los judeoconversos y sus descendientes había numerosos artesanos, comerciantes, hombres de negocios y financieros, entre los cristianos viejos heterodoxos encontramos clérigos, juristas, médicos, maestros y profesores, en una palabra, intelectuales que podían colocar su capital de conocimiento en cualquier lugar.

Todo esto permitió que se creasen condiciones más favorables a la producción, impresión y difusión de textos sobre la represión inquisitorial escritos desde el punto de vista protestante. Por otra parte, el testimonio de quienes habían escapado a la represión —prisión, tortura, humillación pública en auto de fe y penas posteriores— es muy apreciado por un público letrado que trata de ilustrar, a partir de casos concretos y humanos, las razones de su opción religiosa. Para esas personas que habían perdido todo, los motivos de su miseria surgen como un capital precioso para rehacer su vida y reconquistar su dignidad, contando su experiencia y trasformando a los jueces en acusados, a los infamantes en infamados. Por consiguiente, no nos puede sorprender el hecho de que la Inquisición se trasformase en un *topos* de la propaganda y de la sátira religiosa protestante contra la Iglesia romana. Nos equivocamos, sin embargo, si pensamos que estos textos

[41] **Delio Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento,* Florencia, Sansoni, 1939; Aldo Stella, *Anabattismo e antitrinitarismo in Italia nel sedicesimo secolo,* Padua, 1969; Antonio Rotondò, «Introduzione», *en* Lelio Sozzini, *Opere,* Florencia, Leo S. Olschki, 1986, pp. 13-72.**

son apenas «panfletos tendenciosos», pues, desde el principio, nos encontramos con análisis serenos y profundos realizados por algunos de estos perseguidos, que describen correctamente el funcionamiento de los tribunales inquisitoriales y asientan las bases de la crítica a su procedimiento, crítica que progresivamente será aceptada por el mundo católico a lo largo de los siglos xviii y xix. En cierta medida, los «herejes» refugiados en los países protestantes pueden expresar una capacidad heurística duramente adquirida con el distanciamiento de la comunidad de origen y con la represión a la que fueron sometidos. Incluso la utilización de la Inquisición como objeto de propaganda no debe considerarse de una forma lineal; es necesario entender el lugar que ocupa en el sistema de representaciones protestante y, sobre todo, explicar cómo este *topos* fue más tarde recuperado por la filosofía ilustrada con el objeto de expresar una nueva sensibilidad y una nueva manera de pensar.

Los primeros textos protestantes sobre la Inquisición se estructuran en torno a la idea de la tiranía[42]. Desde el punto de vista de tales textos, la Inquisición consistía en un poder ilegítimo de investigación de las conciencias y los comportamientos religiosos, fundado sobre una tradición construida fuera de las Escrituras y contra las enseñanzas de la Iglesia primitiva. Las críticas no sólo apuntaban al poder de investigar sino también al poder de juzgar, pues los inquisidores concluían los procesos distribuyendo penas que podían ir de la penitencia espiritual a la entrega al brazo secular, eufemismo de la condena a muerte. Tales poderes, sin embargo, se rechazan ya que, por un lado, provienen de la autoridad papal y, por otro, son contrarios a la noción emergente de libertad de conciencia.

La idea de tiranía aplicada al debate religioso señala la trasferencia a dicho debate de un viejo *topos* del pensamiento político y, al mismo tiempo, el inicio de un proceso de autonomía de ambas esferas. A partir del momento en que la Iglesia católica es considerada en su con-

[42] **Vamos a seguir cuatro textos principales: Girolamo Voncenzo, *Eusebius captivus, sive modus procedendi in curia romana contra luteranos,* Basilea, 1553; Francisco de Enzinas, *Histoire de l'Estat du Pais Bas, et de la religion d'Espagne,* s.l., 1558; Riginaldus Gonsalvius Montanus, *Sanctae Inquisitionis Hispanicae Artes,* Heidelberg, Michael Schirat, 1567 (edición francesa en 1568, inglesa en 1568, 1569 y 1625, holandesa en 1569 y 1720, alemana en 1569 y reediciones latinas en 1603 y 1755). A propósito de esta obra, *vd.* el estudio reciente con traducción del texto en español de Nicolás Castrillo Benito, *El «Reginaldo Montano»: primer libro polémico contra la Inquisición española,* Madrid, CSIC, 1991. Reginaldus Montanus ha sido identificado con argumentos convincentes con Antonio del Corro; B. A. Vermaseren, «Who was Reginaldus Gonsalvius Montanus?», *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance,* XLVII, 1, 1985, pp. 47-77. Finalmente, seguiremos también el texto de Joachim Beringer, *Hispanicae Inquisitionis et carnificinae secretiora,* Ambergae, Johannem Schôfeldium, 1611.**

junto, no ya como una institución de inspiración divina, sino como una institución pervertida por los hombres, puede ser analizada (considerada) como una institución política más. Las consecuencias de este procedimiento son evidentes: en primer lugar, la desacralización de la institución sitúa a la Iglesia en el centro de los acontecimientos seculares, lo que permite desvelar las relaciones interpersonales, las estrategias de grupo y los intereses políticos; en segundo lugar, la devaluación de las instituciones religiosas como intermediarias privilegiadas entre el hombre y Dios, que les permite tener el monopolio sobre el saber y los bienes espirituales, lleva a la acentuación de la experiencia religiosa individual, lo que a su vez permite la progresiva distinción entre el campo religioso y el campo político.

En este sistema de representaciones, la Inquisición desempeña un papel esencial, pues suministra el rostro de la represión y justifica, por su actividad, las acusaciones de opresión sangrienta dirigidas contra la Iglesia romana. De cierta forma es la tiranía en actos, la demostración del carácter vicioso de la vieja Iglesia, de sus intereses materiales, pues acaba siempre por ser el problema del poder lo que está en juego. Nos engañamos, sin embargo, si pensamos que la legitimidad de la persecución religiosa está fuera del pensamiento protestante en el siglo xvi. Es de sobra conocida la profunda conmoción que causó entre los círculos de emigrados italianos y españoles la ejecución en Ginebra del antitrinitario Miguel Servet y conocemos asimismo las persecuciones que se desencadenaron contra los anabaptistas en las regiones bajo influencia luterana o calvinista[43]. La diferencia se encuentra, por un lado, en que los protestantes no podían crear un cuerpo de agentes religiosos especializados con el fin de purgar sus propias «herejías», pues sería contrario a todos los presupuestos de su pensamiento religioso; por otro lado, las persecuciones no se organizaban con el objeto de recuperar el alma de los pecadores, sino únicamente para reparar la gloria de Dios. Evidentemente, podemos decir que el resultado era el mismo. Con todo, desde el punto de vista teológico, se trataba de un primer paso destinado a abolir la práctica de la persecución religiosa, pues nadie tenía el poder de saber lo que era mejor para la salvación del alma de los demás.

La ruptura de la comunidad cristiana y la irrupción de los violentos conflictos que siguieron a ésta durante los siglos xvi y XVII planteó nuevos problemas al pensamiento político, como el de gobernar con una pluralidad de iglesias cristianas. Al mismo tiempo, se le plantearon también nuevos problemas al pensamiento religioso, tales como la

[43] **Joseph Leder, *Histoire de la tolérance au siècle de la réforme, 2* tomos, Paris, Aubier Montaigne, 1955; Adriano Prosperi, «Echi italiani della condanna di Serveto: Girolamo Negri», *Rivista Storica Italiana,* 90, 1978, pp. 233-261.**

imposibilidad de imponer a toda la Cristiandad una única manera de concebir y de vivir la experiencia religiosa, aún durante la segunda mitad del siglo xvi, la concepción de la libertad de conciencia y, un siglo más tarde, la noción de tolerancia, que resultó fundamental en la evolución de la civilización europea[44]. En todo este proceso, los países protestantes desempeñaron un papel decisivo, dada la dinámica introducida por sus propias disidencias, sin olvidar el desarrollo del pensamiento político en Francia, como veremos más adelante. De cualquier manera, el siglo xvn es el siglo bisagra entre dos formas de pensar, el siglo de la experimentación y de la aventura conceptual, de tal manera que, la verdad, que formaba parte de la tradición teológica de la religión revelada, comienza a ser vista como el resultado del intercambio de puntos de vista. Una actitud análoga se desarrolla en el campo de la justicia, donde el debate en torno al proceso es esencial, y en el campo de la ciencia, donde la experiencia debe excluir la falsedad[45].

El debate sobre la Inquisición se inscribe en el contexto de esta efervescencia de ideas. Además de los panfletos de Girolamo Vincenzo y de Joachim Beringer, en los que se encara el tribunal inquisitorial dentro del marco de la retórica propagandística protestante, encontramos, en este primer período, una obra sorprendente compuesta por Regiñaldus Gonsalvius Montanus, seudónimo de Antonio del Corro, un español que escapó a la persecución del tribunal de Sevilla en 1559[46]. Esta obra, publicada en latín en 1569 y traducida poco después en diversas lenguas, proporciona un análisis agudo del procedimiento inquisitorial en todos sus aspectos, relacionando el problema de la tiranía con la práctica del secreto. Al final, el autor ofrece un resumen de los casos más significativos de protestantes presos y juzgados por la Inquisición. Se trata de un modelo de exposición que se desarrollará, un siglo más tarde, por otros autores (estoy pensando, sobre todo, en el caso de Van Limborch). Por otro lado, las principales críticas al abuso de palabras como «santo» y «sagrado» en la autodenominación del tribunal, a su ritualismo «pagano» o a su procedimiento arbitrario, se esbozan ya en esta gran obra de referencia.

Lo que resulta sorprendente es la casi desaparición de obras de polémica protestante contra la Inquisición entre finales de esta primera larga coyuntura, que podemos fechar entre 1550 y 1610, y la coyuntura siguiente, entre 1680 y 1730. Evidentemente, no faltan

[44] *Vd.* **Massimo Firpo,** ***// problema della tolleranza religiosa nell'età moderna,*** **Turín, Loescher, 1978.**

[45] ***Vd.,*** **sobre todo, en relación con la construcción de la idea de diferencia, Paul Hazard,** ***La crise de la conscience européenne,*** **París, 1934 [ed. española:** ***La crisis de la conciencia europea (1680-1715),*** **Madrid, Alianza Editorial, 1988].**

[46] **Regiñaldus Montanus,** ***op. cit.***

referencias puntuales a la Inquisición en los textos de los principales autores, como John Milton, por ejemplo, que pone de relieve la tiranía del tribunal contra el saber; sin embargo, resulta notable la ausencia de textos centrados en la institución, en los que se pueda seguir de forma consistente la evolución de la imagen del tribunal[47]. Quizás dicha imagen estuviese ya establecida de una vez por todas, si bien esta hipótesis no nos permite explicar el nuevo interés por la crítica al tribunal que se observa hacia 1680 y que se prolongará durante todo el siglo xviii.

Nuestra hipótesis es que el uso crítico de la imagen del tribunal en esta segunda coyuntura servía a otros propósitos. Obviamente, se trataba de aumentar el conflicto religioso que, en esa época, se reproducía en otras condiciones, menos violentas y más sutiles. Con todo, se trataba asimismo de tomar el caso ejemplar de la Inquisición para reflexionar, de una forma más general, sobre la tolerancia religiosa. Desde este punto de vista, las últimas dos décadas del siglo xvn anuncian una trasformación decisiva en el pensamiento occidental, en el que las ideas que estaban en el aire se expresan de una forma más sistemática y son incluso incorporadas a la práctica política. En este sentido podemos señalar dos ejemplos concretos: el *Toleraction Act,* promulgado por Guillermo de Orange en 1689 y las *Letters on Toleration,* escritas con anterioridad, pero publicadas en la misma fecha por John Locke[48].

En este contexto es posible entender mejor la renovación del interés por la Inquisición. En 1680, Richard Dugdale publica un pequeño texto sobre la Inquisición española, en el que toda la instrucción del proceso se describe desde el punto de vista del acusado[49]. En 1681, Luke de

[47] John Milton, *Complete prose works,* vol. II, 1643-1648, New Haven-Londres, Yale University Press-Oxford University Press, 1959 (concretamente, pp. 493, 502-503, 529, 569). Las referencias que encontramos en otros textos, como memoriales de ingleses perseguidos por la Inquisición o por la Iglesia en España, no son muy abundantes; *vd.* James Wadsworth, *The English Spanish pilgrime, or a new discovery of Spanish popery and iesuiticall stratagems,* 2." ed. aumentada, Londres, T. Cotes, 1630 (descripción de las prácticas de la Inquisición, pp. 18-28); William Lithgow, *The total discourse of the rares adventures, and painfull peregrinations of long nineteen years trauayles, from Scotland to the most famous Kingdoms in Europe, Asia, and Affrica [...] together with the agrievous tortures he suffered by the Inquisition of Malaga in Spain,* Londres, Nicholas Okes, 1632 (sobre todo, pp. 449-482).

[48] Cartas reeditadas en *The works of John Locke,* vol. VI, Londres, 1823 (reimpresión Scientia Verlag Aalen, 1963). En estas cartas, en las que el autor hace un elogio de la tolerancia (aunque con restricciones) y de la libertad religiosa, considera la afirmación de la ortodoxia como un fenómeno político: «every one is orthodox to himself: these things, and all others of this nature, are much rather marks of men's striving for power and empire over one another, than to the Church of Christ» (p. 5).

[49] Richard Dugdale, *A narrative of unheard of popish cruelties toward protestants beyond sea: or a new account of the blooedy Spanish Inquisition,* Londres, John Hancock, 1680.

Beaulieu publica un libro sobre la Inquisición en general, apoyándose fundamentalmente en las fuentes impresas disponibles, tanto protestantes como católicas[50]. Este autor analiza el tribunal dentro del ámbito de la crítica a la liturgia católica, describiendo a continuación las prácticas procesales del mismo y, finalmente, subrayando el papel del «Santo Oficio» en la formación de la jerarquía de la Iglesia católica, pues según sus cálculos, en poco más de cien años, más de cuarenta inquisidores habrían sido nombrados cardenales, de los cuales, cinco habrían recibido la tiara papal[51]. En 1683, James Salgado, un antiguo sacerdote español convertido a la Iglesia anglicana, publica una relación de la Inquisición española y de su experiencia como preso y condenado[52]. Este autor denuncia la presunción de poder sobre los hombres que implica la acción inquisitorial: «Pretenden habérseles concedido un poder absoluto, aunque esto sea contrario a todas las leyes divinas y humanas (Gen. 18-25). Tan sólo Dios tiene derecho a semejante poder»[53]. Por otro lado, Salgado reproduce las críticas de los conversos en relación a las desastrosas consecuencias de la acción inquisitorial en la situación política y económica del país en el que aquélla se ejerce, tema que adoptará el debate historiográfico hasta nuestros días.

Esta última relación, aunque un tanto híbrida, funda un «género» que se desarrollará durante los siguientes cincuenta años, el de las memorias de los ex-presidiarios de la Inquisición. El libro que consagra definitivamente este género es el de Charles Dellon, publicado en 1687 en Leiden[54]. Se trata de un relación sobre el tribunal de Goa escrita a partir de su experiencia personal de detenido, juzgado y castigado. El éxito de este libro es sorprendente, pues contará con dos nuevas ediciones francesas en 1688, una edición inglesa y otra alemana en ese mismo año y una edición holandesa en 1697. En total, hemos podido contar 28 ediciones de este libro hasta mediados del siglo xix, la mayor parte de las cuales se publicaron entre finales del siglo xvii y los comienzos del xviii[55]. A lo largo del tiempo, se registra un mayor número de ediciones en lengua inglesa, con un nuevo conjunto de impresiones entre 1812 y 1819, en Inglaterra y en Estados

[50] **Luke de Beaulieu, *The Holy Inquisition, wherein is represented what is the religion of the Church of Rome and how they are dealt with that dissent from it,* Londres, Joannes Brome, 1681.**

[51] ***Ibidem,* p. 232.**

[52] **James Salgado, *The slaughter house, or a brief description of the Spanish Inquisition,* Londres, William Marshall, 1683.**

[53] ***Ibidem,* p. 17.**

[54] **Charles Dellon, *Relation de l'Inquisition de Goa,* Leiden, 1687.**

[55] **Cálculos establecidos a partir de Emil Van der Vekene, *Bibliotheca Historiae Sanctae Inquisitionis,* Vaduz, Topos Verlag, 1982-1983.**

Unidos, que quizás esté relacionado con la discusión sobre la extensión del derecho de voto a los católicos en el primer país. Con todo, la importancia de este texto no se debe medir tan sólo por su número de ediciones. Se trata del primer caso en el que se publica una visión crítica de la Inquisición en ambos lados de la frontera religiosa, desencadenando el debate público sobre el tribunal en los países católicos.

El éxito del libro se debe, en buena medida, al hecho de estar muy bien escrito, pues se trata verdaderamente de unas memorias, redactadas en un estilo intimista, en el que se encuentran numerosas referencias «exóticas». El autor es un médico que declara tener «la pasión» de viajar, razón por la cual se embarcó hacia la India portuguesa. Más o menos en las mismas fechas, publica el relato de sus viajes, que conserva una atmósfera idéntica a la que aparece en la relación sobre la Inquisición de Goa. Por otro lado, es muy preciso en la descripción de las condiciones en que fue detenido, en la caracterización del procedimiento inquisitorial y en la evocación de otros casos ejemplares. Hay, con todo, un aspecto «externo», relativo al contexto en el que se inscribe la publicación, que debe mencionarse: el libro, que se publica en primer lugar en los Países Bajos, aparece dos años después de la revocación del edicto de Nantes, medida que provoca un importante flujo migratorio de hugonotes franceses y que creará condiciones para la reflexión sobre el problema de la tolerancia religiosa. La Inquisición, en este caso, adquiere un poder de atracción adicional, pues se la describe desde la perspectiva de una experiencia personal, pero se la adopta como parábola sobre las formas elementales de la persecución religiosa.

El libro de Philip Van Limborch sobre la historia de la Inquisición, publicado en 1692, se inscribe asimismo en esta coyuntura[56]. El autor era un teólogo arminiano que enseñaba en los Países Bajos. Dadas las condiciones de difícil implantación de su propia fe, se preocupó de forma particular por el problema de la tolerancia y fue el primer historiador de la Inquisición que introdujo expresamente este tema en el debate sobre el tribunal. Su obra, organizada a partir de las fuentes impresas, entre las cuales se encuentra el texto de Reginaldus Montanus, es rigurosa en la reconstrucción del origen y el desarrollo del tribunal, así como en la caracterización de su burocracia, su jurisdicción y del proceso penal. Conoce muy bien, además, los manuales y tratados jurídicos sobre la Inquisición, que introduce y comenta. En la segunda parte del libro, presenta una larga trascripción de las sentencias del tribunal de Toulouse contra los herejes entre 1207 y 1323, poniendo las bases para una historia científica del tribunal.

[56] **Philip Van Limborch, *Historia Inquisitionis,* Amsterdam, 1692 (dos ediciones inglesas de 1731 y 1734, esta última abreviada).**

Estos dos libros desempeñaron un papel decisivo en la trasformación del «Santo Oficio» como objeto de reflexión dentro del cambio intelectual que se produjo en las últimas décadas del siglo xvn. Con todo, en esta coyuntura, encontramos aún otras obras interesantes. En primer lugar, una relación precoz sobre la prisión de dos mujeres cuáqueras por parte de la Inquisición de Malta, publicada en 1662[57]. A pesar de la ausencia de relación alguna visible con los textos ya citados, la obra presenta innovaciones en su composición, pues está narrada por una tercera persona que acompañó desde fuera los procesos y que intercala cartas escritas por las detenidas. Más tarde, en 1688, Jean Cornand de la Crose publica tres «cartas» sobre el estado de Italia[58]. Estas cartas se organizan en torno del problema de la Inquisición y de la Iglesia; en concreto, la primera, trata sobre el proceso de Miguel de Molinos y, la segunda, sobre los efectos de la religión en la vida política y social de la Península. Encontramos en las misma algunos *clichés* como el contraste entre la pobreza de los pueblos católicos y el bienestar de los pueblos protestantes, la falta generalizada de creencia en la doctrina y el poder aplastante de la Inquisición, ejercido sobre todo a través del control de la jerarquía eclesiástica.

El interés por la Inquisición portuguesa, a raíz del libro de Charles Dellon, explica la publicación de varias obras desde principios del siglo xvm. La primera es la de Michael Geddes, quien, en su miscelánea, incluye un texto sobre el funcionamiento del tribunal inquisitorial en Portugal. El autor describe la estructura jerárquica de la Inquisición y las atribuciones de los diferentes tipos de funcionarios y presenta, a continuación, un esquema de las prácticas del tribunal, desde la publicación del edicto de fe (del que se presenta una versión resumida), hasta las sesiones de interrogatorios, pasando por la orden de detención y por los distintos juramentos (de los testigos, los presos y los abogados). El auto de fe, a su vez, es objeto de una descripción detallada que se completa con una lista de los condenados que salieron en Lisboa el 10 de mayo de 1682[59]. Esta relación vuelve a ser reproducida parcialmente años más tarde, en 1713, junto a un nuevo texto, el testimonio de un antiguo preso de la Inquisición de Lisboa, un comerciante converso acusado de judaismo. Este texto describe completamente el ambiente del tribunal desde el punto de vista de los

[57] ***This is a short relation of some of the cruel suffering (for the truth sake) of Katherine Evans & Sarah Chevers, in the Inquisition of the Isle of Malta,*** **Londres, Robert Wilson, 1662 (el autor, probablemente, es Daniel Baker).**

[58] **Jean Comand de la Crose, *Three letters concerning the present state of Italy, written in the year 1687,* Londres, 1688.**

[59] **Michael Geddes, «A view of the court of Inquisition in Portugal», en *Miscellaneous Tracts,* vol. I, Londres, 1702, pp. 385-443.**

presos, poniendo de relieve la lógica implacable de la confesión y de la denuncia como medio para escapar a la ejecución. Tras la reconciliación, el autor habría huido de Lisboa en un navio inglés, convirtiéndose al judaismo en Londres[60].

Ciertas relaciones sobre la Inquisición tienen la particularidad de haber sido escritas, probablemente, por antiguos funcionarios del tribunal, poniendo de manifiesto un nuevo fenómeno de disidencia. Es el caso de un informe escrito por un hipotético secretario de la Inquisición portuguesa hacia 1673, traducido y publicado en 1708, y de un memorial publicado por un comisario de la Inquisición romana, también en inglés, en 1722. El primero de los textos, que merecería un análisis más cuidado con el fin de identificar a su autor, es en realidad un memorial escrito por un perfecto conocedor de los mecanismos de funcionamiento del tribunal, pues supera ampliamente lo que sería una mera descripción de la instrucción del proceso, dando cuenta de la práctica cotidiana y de los efectos perversos de dicha práctica sobre el comportamiento de jueces y presos[61]. El memorial está redactado en forma de petición, solicitando la reforma de la Inquisición portuguesa. Esto confirma, en parte, las informaciones del prólogo, en el que se afirma que el autor se había trasladado a Roma en 1672, donde habría defendido las peticiones de los conversos ante el papa, permaneciendo allí por miedo a la venganza de los inquisidores (los ejemplos de los procesos a los que hace referencia, además, se remontan a la década de 1660-1670). Este texto se cita aquí y no en los comienzos de la coyuntura que analizamos (época en que fue escrito), dado que su traducción y publicación tardía en Inglaterra cambió el *status* de la obra. El segundo texto lo redactó Girolamo Bartolomeo Piazza, filósofo y teólogo, antiguo juez delegado de la Inquisición romana en Osima, dependiente del inquisidor de Ancona (Estados pontificios)[62]. El autor había huido de Italia para unirse a la Iglesia anglicana y publicó sus memorias sobre la Inquisición romana en 1722, en las que describe la estructura y la acción del tribunal, presentando casos concretos de los que tuvo conocimiento durante su experiencia como *vicario*.

La tradición de textos narrativos de antiguos presos se retoma con las memoria de Isaac Martin y de Giuseppe Pignata. Isaac Martin era un comerciante inglés establecido en Málaga, donde fue detenido y conducido al tribunal de la Inquisición de Granada bajo la acusación

[60] ***An abstract of the account of the proceedings of the Inquisition in Portugal,*** **Londres, John Baker, 1713 (el testimonio en las pp. 19-35).**

[61] ***An account of the cruelties exercised by the Inquisition in Portugal,*** **citado.**

[62] **Girolamo Bartolomeo Piazza, *A short and true account of the Inquisition and its proceedings as it is paretic'd in Italy, set forth in some particular cases,* Londres, William Bowyer, 1722.**

de participar en disputas heréticas. El autor da cuenta de todos los detalles de su proceso y acusa al «Santo Oficio» de barbarie, asunto que retoma en varias ocasiones y, en concreto, en la descripción de la escena de su castigo público con azotes, en el que el «populacho» no paró de insultarlo y de lanzarle piedras hasta que él mismo preguntó en voz alta si estaba en un país cristiano o en Berbería, entre los turcos[63]. Las memorias de Pignata, publicadas en francés, en Colonia en 1725, tienen un sabor más literario[64]. El autor habría sido secretario de varios cardenales hasta que fue hecho preso junto a los miembros de su tertulia por la Inquisición romana bajo la acusación de herejía. Su relato se centra en las condiciones de su detención, en los detalles rocambolescos de su fuga y de su viaje a Amsterdam, atravesando el Reino de Nápoles, el Estado de Venecia y Alemania. Estamos ante las confesiones de un hombre perseguido, que relata la experiencia del aislamiento, del miedo y de la angustia frente a las nuevas amenazas que surgen en cualquiera de los lugares en los que se instala.

Las descripciones publicadas durante este segundo período se reprodujeron y se mezclaron en los años posteriores. En 1730, se publica un libro en inglés sobre el estado de las Inquisiciones en Portugal y España a partir de un manuscrito escrito en español durante la estancia del autor en Roma (información recogida en la introducción del traductor, difícil de verificar, tal como la complicada historia del manuscrito)[65]. El texto presenta una crónica razonable sobre los orígenes, jurisdicción, actividad y composición del tribunal en ambas Monarquías. En la misma edición, tal y como había sucedido con el texto del secretario portugués, el editor incluye un relato sobre los padecimientos del protestante Louis Ramé en la Inquisición española. En 1736, Baker publica una historia general de las Inquisiciones en España, Portugal e Italia, en la que demuestra tener un buen conocimiento de las fuentes disponibles y una enorme sensibilidad en relación al problema de los ritos[66]. El autor presenta algunos casos concretos y, en apéndice, extractos de varios libros (de Dellon, Olmo y Lithgow). Este género de síntesis, o mejor, de resumen de las relaciones y de los casos conocidos, se utilizó en varias ocasiones, como en 1748, por un autor anónimo, y en 1756, por un cierto John Mar-

[63] ***The trial and suffering of Mr. Isaac Martin, who was put into the Inquisition of Spain, for the sake of the protestant religion,*** **Londres, 1723.**

[64] ***Les aventures de Joseph Pignata échappé des prisons de l'Inquisition de Rome,*** **Colonia, Pierre Marteau, 1725.**

[65] ***An account of the rise and present state of the inquisition showing that those of Spain and Portugal are contrary to the divine and political laws, and more Cruel and Tyrannical in their proceedings than that in Italy,*** **Londres, J. Brotherton, 1730.**

[66] **James Baker,** ***A complete history of the Inquisitions in Portugal, Spain and Italy, the East and West Indies in all its branches,*** **Westminster, O. Payne, 1736.**

chand[67], lo que revela la existencia de un público interesado en este tipo de obras, sobre todo en Inglaterra. Tras un largo período de relativo silencio sobre el asunto, hacia 1810 aparecen nuevas síntesis con un espíritu más crítico, como las de John Joseph Stockdale y Samuel Chandler[68]. Este último ensayo tiene interés ya que sitúa a la Inquisición en el marco de la historia más general de las persecuciones religiosas.

La tradición de los relatos de antiguos presos o de perseguidos por la Inquisición tiene una sorprendente duración, manteniéndose hasta finales del siglo XVIII, gracias a la reedición de los textos más famosos (el de Pignata, por ejemplo, es un caso de éxito editorial en Alemania), pero también por medio de nuevas publicaciones. El relato de John Coustos, un joyero inglés detenido por la Inquisición de Lisboa bajo la acusación de masón, es uno de los más interesantes, sobre todo por el tipo de delito y por la defensa ante el tribunal[69]. Las memorias de Archibald Bower son aún más extrañas, pues se trata de un escocés educado en Italia, antiguo jesuíta y consultor de la Inquisición romana en Macerata, que decidió huir en 1726 tras haber sido testigo de un caso funesto de detención, tortura y muerte de un amigo, basado en una denuncia sin importancia. Este autor publica sus memorias[70] sólo treinta años después para defenderse de infamias relativas a su pasado, surgidas en el trascurso del debate acerca de su obra sobre la historia de los papas. El relato adopta la forma de memorias, sobre su propio caso y sobre el caso de su amigo, si bien se trata de un género híbrido, debido a la publicación en la segunda parte del libro de las polémicas cartas sobre su vida con la respuesta. El tercer texto es el del Cavaleiro de Oliveira, quien publicó en Londres un panfleto contra la Inquisición portuguesa a propósito de su ejecución en efigie en Lisboa[71]. Además de la originalidad del tema

An authenthic narrative of the origin, establishment and progress of the Inquisitions in Italy, Spain and Portugal, **Londres, 1748; John Marchand,** ***The bloody tribunal or an antidote against popery. Being a review of the horrid cruelties of the Inquisition, as practised in Spain, Portugal, Italy, and East and West Indies,*** **Londres, Judith Walker, 1756.**

[68] **John Joseph Stockdale,** ***The history of the Inquisitions, including the secret transactions of the horrific tribunals,*** **Londres, Bretell, 1810; Samuel Chandler,** ***The history of persecution, from the patriarchal age, to the reign of George II,*** **Hull, Charles Atmore, 1813.**

[69] ***The sufferings of John Coustos for free-Masonery and for his refusing to turn roman catholic in the Inquisition of Lisbon where he was sentenc'd,*** **Londres, W. Strahan, 1746.**

[70] ***Mr. Bower's own account of his escape from the Inquisition,*** **Edimburgo, 1757.**

[71] ***Le Chevalier d'Oliveyra brûlé en effigie comme hérétique. Comment & pourquoi? Anecdotes et réflexions sur le sujet, donnés au public par lui-même,*** **Londres, J. Haberkorn, 1762.**

y de la fecha tardía de publicación (1762), el interés del texto, muy influenciado por Montesquieu y Voltaire, reside en el estilo polémico del autor, que jamás abandonó la reflexión de carácter ilustrado sobre Portugal a lo largo de su exilio.

El elemento protestante en el debate sobre la Inquisición desempeñó, como se ve, un papel decisivo en la fijación y en el desarrollo de ciertos temas-clave, tales como la tiranía, la barbarie, la opresión de las conciencias y la conformación de la población al ritualismo tradicional. La formulación de los nuevos valores se hizo, pues, por oposición a la imagen de la Inquisición; en primer lugar, la libertad de conciencia, noción que surge durante la segunda mitad del siglo xvi, a la que sigue la tolerancia, durante las últimas décadas del siglo xvii. Hemos podido ver cómo a lo largo del siglo xviii y en los comienzos del siglo xix, en el ámbito protestante, se desarrollan estos temas, las memorias de los antiguos presos o los relatos de los disidentes del tribunal tienen una gran acogida y la historiografía sobre la Inquisición se desentiende progresivamente de las implicaciones polémicas más visibles que seguían la sólida tradición de las obras de Reginaldus Montanus y de Van Limborch. Por otro lado, el espacio desde el que se enfocan las principales publicaciones cambia a lo largo del tiempo. Así, durante la segunda mitad del siglo xvi, se sitúa en Alemania; en la segunda coyuntura de finales del siglo xvii, en los Países Bajos, Francia e Inglaterra; finalmente, durante el siglo xviii, la polémica de inspiración protestante se reduce prácticamente a Inglaterra.

LAS NUEVAS SENSIBILIDADES

La literatura polémica de inspiración protestante contra la Inquisición adoptó algunas de las ideas formuladas ya en las peticiones y en las relaciones de los conversos. Introdujo, sin embargo, temas nuevos y, sobre todo, consiguió una difusión extraordinaria gracias a la tipografía. Esta campaña sistemática no era posible en el caso de los conversos, cuya posición religiosa y los prejuicios étnicos de los cristianos viejos impedían el desarrollo y la divulgación de su pensamiento desde el punto de vista religioso y político, limitándose a los argumentos de carácter jurídico y económico. Los protestantes, por el contrario, se encontraban en el centro de la polémica religiosa de la época, participando de forma activa, y en ocasiones incluso decisiva, en la trasformación del sistema cultural y del sistema de valores. Con todo, la dialéctica del conflicto de imágenes sobre la Inquisición no se puede comprender en toda su extensión sin hacer referencia, por un lado, a las respuestas dadas por el tribunal en su labor de legitimación y, por otro, a la diferenciación progresiva de la opinión en el ámbito católico.

Las Inquisiciones no muestran una gran necesidad de justificar su acción durante el período que va desde su establecimiento en España hasta la segunda mitad del siglo xvi. Los textos publicados que se conocen, de hecho, persiguen más un objetivo de consumo interno, con el fin de formar y orientar a los jueces[72]. Se trata, en la mayor parte de los casos, de manuales de inquisidores que definen la jurisdicción del tribunal, sus competencias y privilegios, desarrollando lo más posible la taxonomía de las herejías y las características del proceso penal *(vd.* cap. «La organización»). Es posible constatar, en el caso de la clasificación de las herejías, una semejanza de género clarísima con los manuales de confesores que se reproducen durante en mismo período, en los siglos xiv y xv. En cuanto a la profundización en el proceso penal, cabe señalar su correspondencia con los esfuerzos de sistematización llevados a cabo por la justicia civil y eclesiástica. En general, estos manuales pretendían suministrar instrumentos de identificación de los crímenes y reglas de investigación judicial. Este modelo se mantuvo y se desarrolló en los textos publicados a finales del siglo xv y a lo largo del siglo xvi. Las innovaciones se limitaron, por una parte, a la tipificación detallada de los casos y las penas y, por otra parte, a la introducción progresiva de cuestionarios para los interrogatorios. Encontramos, sin embargo, un género más híbrido a finales del siglo xvi, caracterizado por la mezcla de las líneas de exposición referidas, pero con una extensa introducción histórica sobre la actividad del tribunal[73].

Por medio de la Historia, de hecho, la Inquisición pretende crear su imagen, articulando esta política con la publicidad realizada en torno a los casos de herejía más espectaculares (como sucedió tras los autos de fe de Sevilla y Valladolid de 1559, cuando se «invadió» toda

Gundissaluum de Villadiego, *Tractatus contra hereticam pravitatem* (1494), Salamanca, Joannem et Andream Renaut, 1589; Alfonso de Castro, *De insta haereticorum punitione.* Salamanca, loannes Giunta, 1547; Jacobo de Simancas, *¡nstitutiones catholicae quibus ordine ac brevitate discritur quicquid ad praecavendas et extirpandas naereses necessarium est,* Vallisoleti, Ex Officina Aegidij de Colonies typographi, 1552. Este género surge en varias épocas y lugares: Bernardo da Como, *Lucerna inquisitorum haereticae pravitatis,* Venetiis, *apud* Marcum Antonium Zalterium, 1596; Eliseo Masini, *Sacro arsenale overo prattica dell'officio della S. Inquisizione ampliata,* Genes, Giuseppe Pavoni, 1625; Cesare Carena, *Tractatus de officio sanctissimae Inquisitionis et modo procedendi in causis fidei,* Cremonae, *apud* Marc'Antonium Belpierum, 1641; Tommaso del Bene, *De officio S. Inquisitionis circa haeresim,* Lugduni, Sumptibus Ioannis Antonii Huguetan, 1666; Giovanni Alberghini, *Manuale qualificatorum Sanctae Inquisitionis,* Caesaraugustae, Typis Augustini Vergas, 1671.

[73] Luis Páramo, *De origine et progressu officii sanctae inquisitionis,* Matriti, Ioannem Flandrum, 1598. Podemos situar en el mismo contexto el libro de Fr. Antonio de Sousa, *Aphorismi Inquisitorum,* Turnoni, Laurentii Durand, 1633.

Europa de panfletos y manuscritos impresos en varias lenguas). Sólo a lo largo del siglo xvii, en Italia[74], y del siglo xvm, en el caso de España[75], comienzan a aparecer obras apologéticas. Con todo, la Inquisición mantuvo de forma consistente la política de no responder directamente a las críticas que se le hacían desde el exterior, a excepción del caso particular de Paolo Sarpi. En este caso, con todo, la respuesta, escrita por el cardenal Albizzi, miembro de la *Sacra Congregazione dell Tnquisizione* se publicó de forma anónima, sin identificación del autor, del lugar de edición ni del tipógrafo[76]. Esta política de «mirar hacia otro lado» la adoptó de una manera aún más persistente la Inquisición portuguesa, que se abstuvo de responder públicamente a los ataques de los opositores hasta su abolición (cierto es que tales ataques nunca fueron publicados en el país). A finales del siglo xvm, la Inquisición romana y la Inquisición española abandonaron dicha política con el fin de intervenir directamente en el debate religioso e institucional que sacudía a toda la sociedad de la época, tratando de defender sus posiciones[77].

Los argumentos principales sobre la legitimidad del tribunal se organizaron en torno al carácter sagrado de su fundación, a la inspiración divina de su acción y a su utilidad espiritual, social y política. La invocación de Santo Domingo es constante en las narraciones sobre la fundación del tribunal, al menos hasta finales del siglo xvm, mientras que la invocación de San Pedro Mártir y de San Pedro de Arbués, dos inquisidores muertos a manos de los herejes en diferentes épocas *(vd.* cap. «La presentación»), consagra la función de los miembros de la institución. La invocación constante de estos «santos jueces» tiene además como objetivo evidente contrariar las acusaciones de los protestantes sobre el sacrificio y el martirio de sus seguidores en las llamas de la Inquisición. La inspiración divina de la acción inquisitorial, a su vez, aparece escenificada en los menores actos de la institución, desde la ceremonia de la capilla, realizada cada mañana antes de las sesiones de interrogatorio, hasta los autos de fe más solemnes. Todo el proceso penal y los medios más rigurosos de obtención de confesiones o arrepentimiento, incluidas la tortura y la ejecución, son considerados como «remedios» para el alma. Se trata, en primer lugar, de estimular la verdadera contrición del acusado y de suministrarle los

[74] **Francisco de Macedo, *Schema illustre, et genuinum Sacrae Ccmgregationis Sancii Offici] Romani,* Patavij, Apud Caldorinum, 1676.**

[75] **Melchior Rafael de Macanaz, *Defensa crítica de la Inquisición,* Madrid, Antonio Espinosa, 1788.**

[76] **Francesco degli Albizzi, *Risposta all'Istoria ossi, discorso dell'origine, forma ed uso dell'Ufficio della Inquisizione nella città e dominio di Venezia del P. Paolo Servita, Edizione seconda,* s.l., s.f. [ca. 1659].**

[77] ***Vd.* cap. «La abolición».**

medios para salvar su alma, incluso si se tiene que realizar contra su voluntad y con el sacrificio de su propia vida (los inquisidores argumentan a menudo que los impenitentes pueden renegar de sus errores en el último suspiro, rodeados por las llamas, gracias al rigor de la pena capital). La utilidad, o mejor, la necesidad del tribunal es evidente para los inquisidores, pues sin ellos, toda la Cristiandad habría sido «infectada» y el mundo estaría dominado por el demonio. La utilidad social y política del tribunal es asimismo clara para sus miembros, que entienden que la herejía pervierte las costumbres y a la sociedad, provoca la inquietud y la perturbación de las conciencias y alienta la desobediencia y la rebelión.

Evidentemente, esta argumentación presenta variaciones y nuevos desarrollos a lo largo del tiempo. Así, por ejemplo, durante el siglo xviii, se manifiesta y evoca cada vez menos el carácter sagrado de la institución, si bien la designación de «Santo Oficio» sólo se le retiró a la congregación romana en el Concilio Vaticano II. Sin embargo, en general, las principales líneas arguméntales, sobre todo la utilidad de la institución, mantienen en ciertos medios una estabilidad sorprendente hasta mediados del siglo xix e incluso durante el período siguiente. Tales líneas definen, en cierta forma, el espíritu de un debate secular, que no se realizó directamente y en público con las críticas más frontales, de origen protestante, sino con las sensibilidades católicas que se oponían a la política del tribunal inquisitorial. Naturalmente, la suerte del tribunal dependía, en primer lugar, del desarrollo (o de la contención) de esta diversidad de opiniones en el seno de la Iglesia y, justamente, es este proceso, considerándolo desde el punto de vista de las imágenes creadas en torno a la Inquisición, el que vamos a intentar acompañar.

El primer problema suscitado por la política de la Inquisición en la Península Ibérica se refería a los conversos. En España, estaban bastante ligados a la administración de los Reinos e incluso al gobierno de determinadas ciudades. Por otro lado, desarrollaban una importante actividad como financieros, comerciantes y artesanos. Esta actividad engendraba conflictos horizontales con los cristianos viejos dedicados a esta mismas actividades, pero creaba asimismo lazos verticales con miembros de la jerarquía eclesiástica y de la nobleza, que necesitaban de su competencia y de sus servicios. Cuando se desencadenó la represión inquisitorial en Sevilla en 1480, muchos conversos encontraron protección en el duque de Medina-Sidonia, quien los acogió en sus territorios, seguro de sus derechos señoriales *(vd.* cap. «La fundación»). La imposición de la jurisdicción inquisitorial sobre todos los privilegios y foros privados acabó rápidamente con ese tipo de protección y los juicios contra obispos sospechosos de judaizantes contuvieron las simpatías manifestadas en relación a los conversos por parte

de la jerarquía eclesiástica[78]. La controversia sobre los judeoconversos se diluyó en el reino de Castilla debido a la casi desaparición de esta comunidad entre 1520 y 1580, fecha a partir de la cual la inmigración de portugueses permitió la organización de nuevas persecuciones. Las últimas reivindicaciones colectivas de los conversos en España datan de 1520[79] y el apoyo que obtuvieron de la sociedad, sobre todo en Aragón durante los comienzos de la actividad inquisitorial[80], rápidamente se agotó. No podemos despreciar, a pesar de todo, la oposición a los métodos de la Inquisición en el seno de la propia burocracia real (casos de Hernando del Pulgar o de Juan de Lucena) y de los delegados de la ciudades en Cortes (sobre todo en las de Aragón de 1518 y en las de Castilla de 1518 y 1520). Las peticiones de limitación de los poderes inquisitoriales en las Cortes de estos dos reinos se sucedieron durante las décadas de 1520-1530 y de 1530-1540 de una forma constante. Encontramos además ecos de esta oposición a la práctica inquisitorial en las obras, fuera de toda «sospecha», de Juan de Mariana o incluso de Luis de Páramo, a la vez que surgen opiniones favorables a la conversión pacífica de los judeoconversos en textos tan diversos como los de Alfonso de Castro, Arias Montano y Fr. Luis de Granada[81].

En el caso de Portugal, el proceso de radicación de los conversos en las estructuras de poder nunca se había desarrollado tanto, de tal forma que este grupo no tenía el mismo peso en la administración del Reino, a la vez que su influencia en el gobierno de las ciudades era comparativamente más débil. En las Cortes, los delegados de las ciudades eran los primeros que proponían medidas para prohibir el acceso de los conversos a los cargos públicos y a las profesiones más importantes[82]. Con todo, el problema religioso y social de la integración de los conversos se mantuvo de forma constante hasta el siglo

[78] **Juan Antonio Llórente, *Historia crítica de la Inquisición en España* (1.ª ed. española 1822), reed., vol. I, Madrid, Hiperión, 1980, pp. 206-210; Henry Charles Lea, *A History of the Inquisition of Spain* (Libro III, capítulo IH) [ed. española: *Historia de la Inquisición española,* Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983].**

[79] **Ricardo García Cárcel, *Orígenes de la Inquisición en España. El tribunal de Valencia, 1478-1530,* Barcelona, Península, 1976, pp. 95-96. Se trata de un memorial presentado en el mes de abril de 1520 en el que se pide la supresión de la confiscación de bienes, a cambio del pago de 400.000 ducados.**

[80] **William Monter, *Frontiers of heresy. The Spanish Inquisition from the Basque Lands to Sicily,* Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 5-15 y 19-26.**

[81] **Henry Kamen, *La Inquisición Española* (traducción del inglés), Barcelona, Crítica, 1985, pp. 67-89; idem, «Toleration and dissent in Sixteenth-Century Spain: the alternative tradition», *Sixteenth Century Journal,* XIX, 1, 1988, pp. 3-23.**

[82] **2.° Visconde de Santarém, *Memorias para a historia e theoria das Cortes Geraes* (1* ed. 1828), Lisboa, Imprensa de Portugal-Brasil, 1924, parte 1, pp. 54-65 y parte 2, pp. 79, 85, 86, 88, 89, 97, 98 y 100.**

xviii, debido a la importante dimensión de la comunidad en el Reino y a su inserción social y económica. Frente a este problema no faltan indicios de una cierta simpatía hacia los conversos por parte de algunos miembros de la nobleza, sobre todo antes del establecimiento de

Retrato de Damiao de Góis atribuido a Alberto Durero. Colección Albertina, Viena. El humanista portugués tuvo un papel importante en la difusión de las ideas erasmistas en Portugal, dada su posición en el consulado de Flandes y sus relaciones personales con los principales autores de la época. Aunque procesado por la Inquisición, sus obras tuvieron un gran impacto tanto en el Reino como en el extranjero.

la Inquisición y de que se desencadenase su persecución[83]. Es posible encontrar asimismo trazos de la difusión de los argumentos contra el tribunal producidos por los descendientes de los judíos convertidos al cristianismo, sobre todo en lo referente al interés económico de los perseguidos. Estas opiniones, con todo, son bastante discontinuas y el impacto de la acción inquisitorial impuso el silencio secular sobre un asunto que no afectaba directamente a los cristianos viejos y que podía incluso infamarlos. Por el contrario, la opinión de ciertos miembros del clero (y me refiero aquí a una pequeñísma minoría) fue más consistente, pues el problema tenía que ver con la política religiosa, es decir, con la actitud frente al *status* de los conversos y con la manera en la que se trataba de integrarlos en la sociedad cristiana.

El *status* de los conversos no era evidente para todo el mundo, pues si la mayoría no aceptaba discutir el hecho de su conversión violenta, que había determinado la condición cristiana de familias enteras y de sus descendientes, había clérigos, algunos de ellos con altas responsabilidades, que dudaban de la legitimidad del bautismo realizado en esas circunstancias. En 1520, por ejemplo, los obispos del Algarve y de Funchal se negaban a condenar a los judaizantes entregados por las autoridades civiles, no considerándolos cristianos sino judíos e invocando incluso la tolerancia de la religión hebrea en Roma[84]. Con todo, la implantación del tribunal inquisitorial en el territorio, entre 1536 y 1560, eliminó completamente las «veleidades» de ciertos miembros de la jerarquía, pues ella misma se vio envuelta en la operación y se operaron cambios significativos en los criterios para su reclutamiento. Curiosamente nos encontramos con la misma discusión en otros contextos, como es el caso de la comunidad hebrea de Venecia, por ejemplo, que protestaba contra la persecución de los judíos de origen portugués, pues su conversión temporal al cristianismo no había sido voluntaria y, por tanto, no era legítima. Llegaban incluso a invocar la crónica sobre el reinado de Manuel I publicada por Damião de Góis para probar la conversión forzada y no consentida de los judíos[85].

[83] **Esta simpatía podía mantenerse e incluso desarrollarse durante el funcionamiento del tribunal. En una amarga carta del inquisidor de Goa Bartolomeu da Fonseca, dirigida al rey el 25 de noviembre de 1578, aquél se queja del ambiente de descontento general provocado por su actividad y, en concreto, entre los nobles que dependían de la financiación de los conversos: «cansado [...] de los hidalgos que los cristianos nuevos armaban para los viajes, para la fortaleza, para el dinero de los huérfanos, y ahora que no hay ninguno, a todos desterré y están sin rentas y hablan por las bocas de los hidalgos»; ANTT, CGSO, Livro 96, doc. 12.**

[84] **I.-S. Révah, *Eludes portugaises,* París, Funda^áo Calouste Gulbenkian, 1975, p. 199.**

[85] **ASV, SU, Busta 164.**

La estrategia de asimilación de los judíos convertidos por parte de la comunidad cristiana tampoco era clara, pues si por un lado no podían escapar a su condición, por otro, veían cada vez más bloqueado el acceso a cargos y carreras reservados a los cristianos viejos[86]. Por parte de la Inquisición, la idea central podía resumirse en esta frase: tan sólo el miedo a los castigos, sobre todo la confiscación de bienes, puede contener la difusión de las prácticas y de las creencias judaicas[87]. Es posible, con todo, constatar la existencia de una corriente humanista favorable al debate teológico y a la persuasión a través de la palabra, defendida por clérigos y laicos a lo largo del siglo xvi. Nicolás Clenardo, por ejemplo, que conocía bastante bien la sociedad hispánica en la que había vivido y enseñado (como preceptor del cardenal D. Enrique, futuro cardenal e inquisidor general), escribió un comentario notable sobre la actitud local frente a los judíos, con los cuales mantuvo estrechas relaciones durante su estancia en el norte de África: «de nosotros nada más saben que nuestra valentía quemando judíos. Si en España se derrochase tanto en acoger a los cristianos nuevos como en exterminarlos, cuido que no se refugiarían aquí tantos todos los días»[88]. Por otro lado, encontramos también la práctica de publicar libros de polémica teológica, como el de Joáo de Barros o el de D. Fr. Gaspar de Leao, que se vio interrumpida con el índice de 1581[89].

Hacia 1592, cuando el archiduque Alberto, virrey de Portugal e inquisidor general, quiso conocer la opinión de los obispos sobre la pertinencia de redactar un catecismo destinado a los conversos, aqué-

[86] Para el caso de España, *vd.* Albert Sicroff, *Les controverses des status de pureté de sang en Espagne, du xve au xvme siécle,* París, Didier, 1960 [ed. española: *Los estatutos de limpieza de sangre. Controversias entre los siglos XVI* y *XVII,* Madrid, Taurus, 1985]. La prohibiciones portuguesas, bastante más tardías (comienzan a aplicarse sobre todo en las últimas décadas del siglo xvi y las primeras del siglo xvu), han sido inventariadas por Francisco Bethencourt «Cronología», en *A Inquisicáo* (catálogo de exposición), Lisboa, Biblioteca Nacional, 1987, pp. 13-31.

[87] Esta idea estaba presente concretamente en la revocación de la exención de la confiscación de bienes decidida por el cardenal D. Enrique, inquisidor general y a la vez regente del Reino en 1563; Joáo Lucio de Azevedo, *op. cit.,* pp. 128-129.

[88] Carta de Fez, del 4 de diciembre de 1540, dirigida al obispo de Cabo Verde, traducida por M. Goncalves Cerejeira, *O Renascimento em Portugal,* vol. I, *Clenardo e a sociedade portuguesa* (1.* ed. 1926), 4." ed. revisada, Coimbra, Coimbra Editora, 1974, p. 326.

[89] Joao de Barros, *Ropica Pnefma,* Lisboa, Germam Galharde, 1532; D. Gaspar de Leáo, *Desengaño de perdidos* (1573), edición de Eugenio Asensio, Coimbra, Acta Universitatis Conimbrigensis, 1958. La inclusión de estos libros en el índice de 1581 se puede verificar en la edición *fac-simil* organizada por Artur Moreira de Sá, *índices dos livros proibidos em Portugal no século xvi,* Lisboa, INIC, 1983, pp. 594 y 602. Ya entonces, en la publicación del índice romano de 1564, el prólogo portugués excluía los libros contra los herejes que exponían sus argumentos y doctrinas; *ibidem,* p. 468.

líos fueron unánimes a la hora de declarar la ineficacia de éste, pues los conversos sólo podrían ser «reducidos» por el castigo[90]. Se trataba ya del rigor introducido por la Reforma católica, pero era asimismo efecto de la reestructuración de toda la jerarquía de la Iglesia portuguesa bajo el impacto de la Inquisición. Tan sólo en el trascurso de los años de 1620, bajo la presión de la polémica sobre «los remedios para atajar el judaismo», la Inquisición autoriza la publicación de varios catecismos y obras de debate teológico para «convertir» [sic] a los conversos, como los libros de Joáo Baptista d'Este, Vicente da Costa Matos y Fr. Luís da Apresentacáo[91]. El problema se planteó de nuevo tras la restauración de la independencia portuguesa en 1640, cuando los conversos obtuvieron apoyo a sus reivindicaciones por parte de numerosos nobles, políticos y clérigos, sobre todo de los jesuítas. Si las motivaciones para este apoyo eran, en buena medida, políticas *(vd.* cap. «El *status»),* la posición de los jesuítas era algo más consistente y se mantuvo hasta 1674, cuando la Inquisición fue suspendida por el papa, en cierta medida debido a la activa intervención del R Antonio Vieira[92]. Las razones de esta postura son múltiples y, en concreto, de política religiosa, pues la Compañía mantenía desde hacía años conflictos de poder con el tribunal y su estrategia se basaba en postulados completamente diferentes (a pesar de su estrecha colaboración durante el período de establecimiento del tribunal). Surgen asimismo razones «humanitarias», dada la función de acompañamiento de los condenados de la Inquisición que ejercían los jesuítas en Portugal[93]. Esta función tuvo efectos perversos, pues la práctica de escuchar las últimas palabras de las personas que iban a ser ejecutadas, personas que declaraban a menudo haber denunciado y confesado crímenes que no habían cometido, suscitó fuertes dudas sobre la eficacia de los métodos de investigación llevados a cabo por el tribunal. Con todo, en general, la Inquisición consiguió mantener un fuerte apoyo a sus posiciones con respecto a los conversos hasta mediados del siglo xvm.

[90] ***Vd.*** **las cartas del obispo del Algarve D. Francisco Cano y del humanista Fr. Amador Arrais, obispo de Portalegre, dirigidas al inquisidor general y publicadas por Antonio Baiao, *A Inquisigáo em Portugal e no Brasil. Subsidios para a sua historia,* Lisboa, Arquivo Histórico Portugués, 1921, suplemento, pp. 15-19.**

[91] **Joáo Baptista d'Este, *Dialogo entre discípulo e mestre catechizante,* Lisboa, Geraldo da Vinha, 1621; Vicente da Costa Matos, *Breve discurso contra a herética perfidia do judaismo,* Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1622; Fr. Luís da Apresentasao, *Demostración evangélica y destierro de ignorancias iudaicas,* Lisboa, Mattheus Pinheiro, 1631.**

[92] **P. Antonio Vieira, *Cartas,* edición de Joao Lucio de Azevedo, 3 tomos, Coímbra, Imprensa da Universidade, 1925-1928 (sobre todo, tomo II, pp. 373-377, 548-551, 606-610, 644-652 y tomo III, pp. 39-42).**

[93] **Joao Lucio de Azevedo, «Os jesuítas e a Inquisigáo em conflito no século xvil», *Boletim da Segunda Classe da Academia das Ciencias de Lisboa,* 10, 1916, pp. 316-345; *id., Historia de Antonio Vieira,* 2 vols., Lisboa, 1918-1920.**

Otros elementos de la oposición política a la Inquisición en los territorios bajo su jurisdicción por parte de los cristianos viejos deben buscarse en la rivalidad entre instituciones religiosas o en la vida política en general. Las manifestaciones de malestar en las órdenes religiosas, de hecho, no faltan, sobre todo entre los dominicos, cuyos miembros se quejan a finales del siglo xvi de ser excluidos de los tribunales de la Inquisición en Portugal y España. En los dos casos juzgados por el tribunal de Lisboa, un dominico habría declarado en un sermón que sus hermanos habían dejado de ser inquisidores porque «no negociaban ni procuraban beneficios»; otro había afirmado durante el sermón que los nombramiento de oficiales de la Inquisición estaban llenos de «corrupción, carne y sangre»[94]. Es, sin embargo, en el proceso de emancipación del campo político con respecto al campo religioso donde se pueden encontrar más elementos. En primer lugar, las manifestaciones violentas de oposición al establecimiento de la Inquisición española en Nápoles y en los Países Bajos, con la eclosión de motines y revueltas armadas *(vd.* cap. «La fundación»). Cabe añadir la revuelta de Roma en 1559, cuando el palacio de la Inquisición fue saqueado, los archivos quemados y los presos liberados (el comportamiento de una parte de la población en este momento de crisis es bastante significativo de la «estima» de la que gozaba el tribunal)[95]. En el reino de Aragón encontramos manifestaciones semejantes de revueltas locales contra la acción inquisitorial. En segundo lugar, además de las opiniones parciales contra la Inquisición, conviene señalar reflexiones de mayor calado sobre los efectos perversos de la acción del tribunal, desde el punto de vista de la estabilidad política y de la conservación del Reino, como es el caso de los Países Bajos, donde se invirtió, en cierta medida, el argumento tradicional de la necesidad política de un rey y una religión. Por otro lado, los casos concretos en los que intervino la Inquisición para resolver problemas extraños a su jurisdicción levantaron muchas críticas, perjudicando la imagen interna del tribunal. El caso más evidente de esta práctica, sobre todo española, es el de Antonio Pérez.

Este caso es de sobra conocido y voy tan sólo a recordar sus principales aspectos[96]. Antonio Pérez, hijo de un secretario de Carlos V,

[94] **ANTT, Inquisifào de Lisboa, Livro 6, fi. 50v y 51v. Los casos son los de Gaspar Leitào y Fr. Sebastiào da Ascensào en 1597-1599.**

[95] **Un memorial del cardenal de Santa Severina sobre la herejía en Ñapóles y Ferrara entre 1540 y 1564 hace referencia a los panfletos contra el papa Paulo IV (primer promotor de la reorganización de la Inquisición romana): «En 1559, tras la muerte de Paulo IV, los herejes de Ñapóles, de Caserta y de otros lugares hicieron muchísimos pasquines en vulgar y latín contra él, por el odio que le tenían» [traducción portuguesa del autor]; Constantino Corvisier, *Compendio dei processi del santo Uffizio di Roma (da Paolo III a Paolo IV,* Roma, Società Romana di Storia Patria, 1880, p. 51.**

[96] **Gregorio Marañón, *Antonio Pérez- El hombre, el drama, la época, 2* vols., Madrid, Espasa Calpe, 1947; Joaquín Pérez Villanueva, «Un proceso resonante:**

fue a su vez secretario de Felipe II entre 1568 y 1578 (de hecho, mantuvo su cargo hasta 1585, fecha de su primera condena tras un proceso de inspección). Gozó durante todo este período de toda la confianza del rey y supo utilizar el enorme poder que concentró en sus manos para construir una amplia red clientelar. Adoptó iniciativas e incluso decisiones políticas con el acuerdo del rey. Después de un caso poco claro de asesinato de un enviado de Juan de Austria, en el que el propio rey estaría comprometido, Antonio Pérez fue acusado de crimen por el bando rival en la corte, dando comienzo un complicado proceso que se alargó varios años. Finalmente, se dio cuenta de la inutilidad de sus esfuerzos para esclarecer la situación y decidió refugiarse en Zaragoza, en abril de 1590, de donde era natural, con el fin de protegerse con las leyes y privilegios locales. La fuga de Antonio Pérez precipitó los acontecimientos al desencadenar los odios del rey. Debido a la incerteza que planteaba un proceso conducido por la justicia civil local, el monarca apoyó la invención de una acusación de herejía ante la Inquisición con el fin de superar los problemas jurisdiccionales. El condenado fue entonces trasferido de la prisión civil a la prisión inquisitorial, pero la población inició un violento motín contra esta violación de los privilegios del Reino y los inquisidores tuvieron que liberar al preso que, tras varias diligencias, acabó teniendo que huir a Francia, después de que el rey hubiese ordenado el cerco de Zaragoza por el ejército. Antonio Pérez fue condenado como hereje por la Inquisición, pero, después de su muerte en el exilio, se revisó su proceso (hecho inédito) a petición de sus descendientes, siendo entonces absuelto.

Lo que resulta más sorprendente de esta historia es el hecho de que la población no retrocediese frente a la Inquisición, que tuvo que liberar al preso (hecho asimismo inédito) ante la amenaza de que el palacio fuese asaltado y de que se asesinase a todos los miembros del tribunal. Además de este hecho, elocuente por sí mismo, disponemos de las memorias que sobre este suceso escribió Antonio Pérez en diversos momentos y en formas diferentes, tales como referencias en panfletos y diálogos satíricos[97]. La imagen de la Inquisición que surge en

Antonio Pérez», en Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet (eds.), *Historia de la Inquisición en España y América,* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1984, pp. 842-876.

[97] **Antonio Pérez, *Relaciones,* París, 1598 (sobre todo, pp. 108-11); *id., Segundas cartas,* París, 1603 (especialmente, fl. 183r); *id., Las obras y relaciones,* Ginebra, Pierre Chouet, 1654 (con el memorial presentado al tribunal de Aragón) [cf. Palau]; *id., Um pedaco de historia de lo sucedido en Caragoca de Aragón, á 24 de Setiembre, del año de 1591,* Valencia, 1959. En esta última obra se publica un primer panfleto del autor sobre el asunto publicado en Pau en 1591, al que siguen cuatro sátiras cuya atribución es discutible.**

estos escritos es la de un tribunal corrompido por los juegos políticos y por los intereses de facciones. Antonio Pérez toma la precaución de no atacar nunca al tribunal como institución, sino que critica severamente a los inquisidores comprometidos en el caso, quienes habrían obtenido falsas declaraciones sobornando a los denunciantes, condenando a continuación a los testigos que habían confesado tales mentiras y a los oficiales de la justicia civil responsables de la investigación que se había realizado para averiguar la veracidad de los testimonios presentados ante la Inquisición. Los diálogos satíricos que circularon en aquella época van, sin embargo, más lejos, al tildar a los ministros del tribunal de sacrilegos y al acusarlos de haber trasformado el «Santo Oficio» en un taller del Infierno, alimentado con la sangre de los aragoneses inocentes.

La discusión pública sobre el caso de Antonio Pérez, junto a la difusión de memoriales y panfletos, fue quizás el hecho más nocivo para la Inquisición en España. Dicha discusión, sin embargo, está ligada al debate europeo sobre las relaciones entre política y religión, siendo posible encontrar elementos de ese debate en los escritos de Antonio Pérez, donde la influencia de los «políticos» franceses es visible. Este movimiento de pensamiento, además, defendió el desarrollo de una política de independencia frente a Roma, siendo su idea central la de impedir la supresión de la pluralidad religiosa cristiana que se había implantado en Francia, ante la posibilidad de provocar la fragmentación del Reino, proponiendo la aceptación del carácter irreductible de la diferencia[98]. Esta política de independencia, bajo aspectos diferentes, estaba presente en la tradición de otros Estados, como la República de Venecia, que desde mediados del siglo xvi la puso en práctica, sobre la base de un conflicto jurisdiccional sistemático con Roma, a lo largo del cual se limitaron progresivamente las posibilidades de intervención de los organismos romanos. Fue Paolo Sarpi quien, durante las primeras décadas del siglo xvii, puso en buena medida las bases teóricas de esta política «jurisdiccionalista», acogida más tarde por otros Estados italianos. Como teólogo de la República, Sarpi produjo una enorme cantidad de arbitrios y propuestas, que en la mayor parte de los casos fueron aceptados por la República y trasformados en práctica política. Entre tales textos, un cierto número se refería específicamente a la Inquisición[99]. Se trata probablemente de

[98] **Joseph Lecler, *op. cit.,* voi. II, en concreto, pp. 420-421 y 436-437.**

[99] **Paolo Sarpi, «Sopra l'officio dell'Inquisizione (18 Novembre 1618)», en *Scritti Giurisdizionalistici* (ed. por Giovanni Gambarini), Bari, Laterza, 1958, pp. 119-212; *id.. Discorso dell'origine, forma, leggi ad uso dell'Ufficio dell'Inquisizione nella città e dominio di Venezia,* s.l., 1639; idem. Opere (edición preparada por Gaetano e Luisa Cozzi), Milán, Riccardo Ricciardi, 1969 (sobre todo «In materia di crear novo inquisitor di Venezia. 29 Ottobre 1622», pp. 1198-1211).**

la primera visión crítica de conjunto del tribunal en el campo católico, visión que se implantó en Venecia y se extendió a otros Estados, desempeñando un papel fundamental en el debate sobre la Inquisición.

El problema central en los escritos de Paolo Sarpi es el de la relación entre la Iglesia y el Estado[100]. Desde su perspectiva, las instituciones religiosas debían de colocarse bajo el control del Estado, pues la intervención papal no tomaba en consideración las realidades locales, amenazando la paz social. La Iglesia se ve surcada por intereses de grupos que se ponen por encima de los intereses públicos, provocando inestabilidad y conflictos. Esta visión secularizada de las instituciones religiosas, que resumimos aquí de una forma demasiado esquematizada, está presente en todo su análisis sobre la Inquisición. Sarpi defiende la política de la República, que es una política de control de la actividad inquisitorial a través de un consejo de tres sabios y de una red de asistentes locales laicos, que ejecutan o frenan las decisiones de los inquisidores en función de los intereses del Estado. Sarpi invoca el origen específico de la Inquisición en Venecia, que habría sido creada por la República en el siglo xm, y justifica así la existencia de magistrados laicos, pues los inquisidores nombrados por el papa sólo habrían sido admitidos en 1289 como consecuencia de las presiones de Nicolás IV, que quería favorecer a su orden franciscana[101]. Por otro lado, Sarpi resta valor al *status* de los miembros del tribunal, encontrando motivos para que se lleve a cabo una vigilancia más estrecha sobre los mismos: «la corte romana para estos asuntos procuró que el oficio de la Inquisición no se descuidase con otras ocupaciones, dándoselo a personas que no tienen nada más que hacer, las cuales, por su bajeza, consideran un gran honor ejercerlo»[102]. Y añade en otro pasaje que los sermones de los inquisidores excitaban a las multitudes y que los *crocesignati* aprovechaban las perturbaciones colectivas para llevar a cabo venganzas personales, acusando de herejía a enemigos inocentes[103].

En resumen, su forma de abordar la Inquisición es resultado de su método de análisis del conjunto de la Iglesia, construido sobre una reflexión histórica. Desde esta perspectiva, Sarpi escribió por primera vez una historia del Concilio de Trento, caso ejemplar, que tuvo un papel importante en la trasformación de la historia de la Cristiandad. En esta obra mayor, objeto de una viva polémica que se ha prolongado hasta nuestros días, desacralizó a la Iglesia, considerándola como

[100] *Vd.* **Federico Chabod, «La politica di Paolo Sarpi (1952)», en *Scritti sul Rinascimento,* Turin, Einaudi, 1967, pp. 459-588 y, sobre lodo, Gaetano Cozzi, *Paolo Sarpi tra Venezia e Europa,* Turin, Einaudi, 1978.**

[101] **Paolo Sarpi, «In materia di crear novo inquisitor di Venezia, *op. cit.,* p. 1204.**

[102] **Paolo Sarpi, «Sopra l'officio dell'Inquisizione», *op. cit.,* p. 160.**

[103] ***Ibidem,* p. 139.**

una institución humana surcada de pasiones e intereses poco espirituales[104]. Los textos que escribió sobre la Inquisición remiten a una atmósfera idéntica, basada en una utilización sistemática (y en ocasiones deliberadamente poco controlada) de referencias históricas. Trata de probar el establecimiento reciente del tribunal, analizando su desarrollo en relación con los intereses de las órdenes religiosas implicadas en el mismo, además de subrayar las diferencias que resultan más evidentes en función del contexto político, como es el caso del control de la Inquisición por el rey de España, que contrasta con la utilización del tribunal por el papa en la mayor parte de los Estados italianos como refuerzo de sus intereses políticos. Con todo, podemos apreciar algunas incongruencias aparentes, pues Sarpi elogia la independencia de la Inquisición española en relación a Roma, hecho que sirve a sus argumentos, pero anteriormente había hecho referencia a los motines anti-inquisitoriales de Nápoles y Mantua (que, como sabemos, se desencadenaron en épocas diferentes y con diferentes propósitos) con el objeto de advertir sobre las perturbaciones que ocasionaba el tribunal. Sarpi critica la invocación de la tradición por parte de Roma, mostrando de forma clara la reciente invención de la Inquisición, pero, al mismo tiempo, hace referencia a las tradiciones de Venecia para subrayar la imposibilidad de aplicar ciertas disposiciones de la Inquisición romana, tales como la confiscación de bienes, la destrucción de las casas de los herejes, la ejecución pública de los condenados a la hoguera, la multa pecuniaria o el nombramiento por los inquisidores de oficiales o familiares armados[105].

Con todo, por detrás de estas referencias históricas de conveniencia, encontramos una argumentación asombrosamente consistente y un pensamiento político cuyas principales líneas están bien definidas. Desde su punto de vista, la autoridad de la Iglesia debía limitarse a los asuntos espirituales, perteneciendo al Príncipe todas las incidencias temporales (incluidas ciertas cuestiones religiosas). La reivindicación de supremacía del Papa sobre la autoridad del Príncipe, incluso temporal (defendida por el cardenal Bellarmino en la misma época), Paolo Sarpi la considera como un abuso de poder que perturba el orden y la tranquilidad públicos[106]. La actividad de la Inquisición debe limitarse, por tanto, a la identificación de herejías, siendo las autoridades civiles las que deben controlar su respectivo enjuiciamiento. Este razonamiento es resultado de una concepción interesante acerca del enjuiciamiento criminal, que tendría tres partes: el conocimiento de la

[104] **Paolo Sarpi, *Istoria del Concilio Tridentino* (1619), edición de Corrado Vivanti, 2 vols., Turin, Einaudi, 1974.**

[105] **Paolo Sarpi, «Sopra l'officio dell'Inquisizione», *op. cit.,* p. 185.**

[106] ***Ibidem,* p. 146.**

razón del delito (a los religiosos correspondería determinar si una opinión es o no herética); el conocimiento del hecho (si la persona acusada es culpable o inocente); y la sentencia (debiendo estas dos últimas fases ser confiadas a los jueces seculares)[107]. Dentro de esta concepción, el tribunal inquisitorial debía ser un tribunal mixto, cuyas decisiones temporales se reservarían a los jueces seculares. En una palabra, de esta manera, se restaba valor a uno de los instrumentos más importantes de intervención romana en la vida de los otros Estados, que, además, se colocaba bajo el control de las autoridades civiles.

Las consecuencias de esta argumentación eran evidentes y la Congregación romana del Santo Oficio decidió, cierto que muchos años después, dar una respuesta. De hecho, el texto más conocido de Paolo Sarpi sobre la historia de la Inquisición se publicó tan sólo en 1639 (el resto de los arbitrios y consultas circularon de forma manuscrita desde principios del siglo xvn), mientras que la respuesta del cardenal Albizzi se publicó por primera vez en 1650, sin nombre de autor, lugar de edición, ni indicación de la tipografía. Un espacio de tiempo significativo para la difusión irreversible del pensamiento de Sarpi. En su respuesta, el cardenal Albizzi trata de contestar punto por punto a los argumentos de Sarpi, presentando otras referencias históricas con el fin de probar la falta de relación entre la aparición de las herejías y los conflictos entre el papa y el emperador, así como para probar la aceptación civil, incluso en Venecia, de la autoridad tradicional de «un tan santo y necesario tribunal»[108]. Las referencias históricas se utilizan en ocasiones de una forma un tanto descontrolada y capciosa, como en el caso de Sarpi, fenómeno significativo de la importancia de la apropiación del pasado, como *inversión* simbólica decisiva en las relaciones de poder de la época. A pesar de los esfuerzos del autor (se trata de un texto bien construido), la evolución histórica no favorecía en nada la difusión de su pensamiento. Por el contrario, nos encontramos con una persistencia asombrosa de las ideas y los textos de Paolo Sarpi, que se incorporan prácticamente a todas las historias de la Inquisición escritas a partir de 1690, historias tanto de inspiración protestante como católica. Hasta el siglo xviii, encontramos en el círculo dirigente de Venecia citas constantes de sus textos como si de leyes se tratasen y, triunfo supremo, los propios inquisidores y los nuncios acaban por citarlos[109], tratando de evitar nuevas pérdidas de poder.

[107] ***ibidem,* pp. 131-132.**

[108] **Francesco degli Albizzi, *op. cit.,* «Prólogo».**

[109] **Según una relación del nuncio Antonio Branciforti Colonna, de 1754, la delimitación jurisdiccional definida por Paolo Sarpi debía ser restablecida, pues la práctica veneciana había superado dichos límites; Aldo Stella, *Chiesa e Stato nelle relazioni dei nunzi pontifici a Venezia. Ricerche sul giurisdizionalismo veneziano dal xvi al xvm secolo,* Ciudad del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1964, p. 90.**

La fecundidad de los textos de Paolo Sarpi se confirma con el paso del tiempo, ya sea en el ámbito de la historiografía, como en el de la práctica «jurisdiccionalista» de los Estados italianos. Las ideas del teólogo servita no están muy lejos de las defendidas por los «políticos» franceses de la segunda mitad del siglo xvi, no siendo sorpresa alguna el hecho de que su historia de la Inquisición se incorporase a la síntesis elaborada por Jacques Marsollier[110], publicada en 1693, seis años después de la primera edición de la *Relation* de Charles Dellon y un año después del libro de Van Limborch. En esta coyuntura efervescente y decisiva para el futuro de la civilización europea, se trata de la primera obra de conjunto sobre la Inquisición escrita por un católico «moderado» —Marsollier—, que critica al tribunal no sólo desde un punto de vista independiente de cara a las instituciones pontificias (lo que sería normal en la tradición galicana), sino también desde un punto de vista de apertura a la noción de tolerancia, recogiendo ciertas ideas que anteriormente eran privilegio exclusivo de los protestantes. El hecho de estudiar la Inquisición desde sus orígenes en un texto tan extenso es significativo del carácter ejemplar que adquirió el tribunal en el debate político y religioso, siendo considerado como ejemplo del mal uso de las instituciones religiosas y prueba de la necesidad de que éstas fuesen controladas por el Estado.

El desarrollo de esta corriente de pensamiento se encuentra en Pietro Giannone, concretamente en su obra *Istoria civile del Regno di Napoli,* donde el autor describe los diferentes intentos por introducir en el Reino la Inquisición española y la romana, aludiendo a todas las revueltas desencadenadas en contra de tales intentos de violar los derechos y jurisdicciones establecidas[111]. Realiza asimismo un esbozo de la historia del tribunal desde sus orígenes, criticando de forma consistente la lógica del proceso inquisitorial y el uso del secreto. En su análisis, no establece distinción alguna entre las diferentes caras del tribunal en función del contexto político e institucional en el que se encuadra, sino que adopta una posición contraria a todas las formas de persecución religiosa (denuncia, por ejemplo, la ejecución de los protestantes en España en 1559). La obra es significativa de la dimensión pública que tuvo, en la Italia de principios del siglo xviii, la imagen crítica del tribunal. De hecho, a pesar de la persecución de su autor, debido a la libertad con la que había hablado de la Inquisición y de la Iglesia, la obra tuvo diversas ediciones a lo largo del siglo.

[110] **Jacques Marsollier, *Histoire de l'Inquisition et son origine,* Colonia, Pierre Marteau, 1693 (esta obra tuvo otras tres ediciones, siempre en Colonia y en francés, en 1697, 1703 y 1733).**

[111] **Pietro Giannone, *Istoria civile del Regno di Napoli* (1.* ed. 1723), 4." ed. aumentada, 4 tomos, Venecia, Giambattista Pasquali, 1766 (sobre todo el tomo II, pp. 281-286 y 436-440, tomo IV, pp. 55-93).**

Con todo, el cambio decisivo de este debate en el campo católico se produce tan sólo a partir de 1748, gracias a Montesquieu y, poco después, a Voltaire. La Inquisición ya no se toma como objeto próximo y activo, que amenaza la vida cotidiana de la comunidad, como en el caso de Giannone, que hace referencia a algunas perturbaciones recientes en el reino de Nápoles. La Inquisición se presenta como un objeto extraño y arcaico, que avergüenza a los miembros de la Iglesia, representando una forma superada de regular por medio de la violencia los conflictos religiosos y de concebir la vida espiritual. Montesquieu, en concreto, recoge la opinión de John Locke: «es necesario evitar leyes penales en materia religiosa»[112]. Defiende además que sea el Estado el que modere los conflictos religiosos, pues «es un principio que toda religión que se reprime, ella misma se vuelve represiva». Sus textos sobre la tolerancia religiosa, recogidos en *Del espíritu de las leyes* van, sin embargo, más lejos, al escenificar el discurso pronunciado por un judío tras la ejecución en auto de fe de una joven de su comunidad en Lisboa. El discurso subraya las incongruencias de la Iglesia católica en el ámbito de la persecución religiosa, comparando sus procedimientos con los de los japoneses y los musulmanes, y denuncia la violencia como algo contrario a los derechos de los hombres y a la filosofía ilustrada. Montesquieu considera este comportamiento como manifestación de ruda ignorancia y de barbarie practicada por los hombres esclavos de sus pasiones.

En estos capítulos, Montesquieu consigue producir el mismo efecto de distanciamiento que ya había conseguido en *Las cartas persas,* como si considerase implícitamente la conquista de la moderación como resultado de una reflexión sobre la diferencia. En efecto, lo que se propone es una nueva manera de pensar, estructurada en torno a un nuevo sistema de valores, en el que la tolerancia desempeña un papel decisivo, liberándose poco a poco del campo religioso con el objeto de emanciparse del mismo y penetrar en otros campos, como el campo político. Voltaire desarrolla algunos años más tarde el mismo tópico de la Inquisición como caso ejemplar de intolerancia y de arcaísmo en su novela *Cándido*[113]. La anomalía del tribunal se lleva en esta obra hasta sus últimas consecuencias, dando como resultado una tragicomedia sobre el paganismo y el fanatismo todavía presentes en la Iglesia romana. El suceso clave que se lleva a escena es el del auto de fe *(vd.* cap. «El auto de fe») que habrían decidido realizar los sabios de la universidad de Coímbra, según los cuales «el espectáculo de

[112] **Montesquieu, *De VEsprit des lois* (1." ed. de 1748, libro XXV, caps. IX-XIII), edición de Jean Brethe de la Gressaye, tomo III, París, Belles Lettres, 1958, pp. 276-282. La cita se encuentra al inicio del capítulo XII.**

[113] **Voltaire, *Candide ou l'oplimisme* (1.* edición 1759), edición de Christopher Thacker, Ginebra, Droz, 1968.**

algunas personas quemadas a fuego lento en una gran ceremonia sería un secreto infalible para impedir un temblor de tierra». A continuación hace una parodia de los principales rasgos de la ceremonia y concluye: «ese mismo día la tierra tembló de nuevo con una fuerza tremenda»[114]. La referencia a un auto de fe como sacrificio organizado por la Iglesia con el fin de apaciguar a los dioses en cólera se integra en la tradición crítica del tribunal; lo que resulta novedoso es el juego satírico sobre los valores y las prácticas, que se convierten en algo extraño y desfasado.

El texto de Voltaire es quizás el que establece mejor la imagen del tribunal en la memoria contemporánea. Su influencia no se puede medir sólo por el número de ediciones y de traducciones, pues está presente de forma más o menos implícita en todos los textos de polémica que se publicaron a continuación. Los escritos de Voltaire sobre la Inquisición, y no sólo el *Cándido,* sirven claramente de guía para *L'Encyclopédie* (así como los textos de Montesquieu), donde se encuentra una extensa introducción histórica sobre el origen y la evolución del tribunal que condensa todas las tradiciones críticas desde una perspectiva ilustrada[115]. El «Santo Oficio», de hecho, se presenta como una manifestación de la profunda ignorancia de la sana filosofía, ignorancia responsable de las dificultades de la Iglesia, de la destrucción de los Estados, de la perturbación de la tranquilidad pública y de la ruina del comercio. Se denuncia la crueldad de la tortura, así como los sacrificios públicos realizados en los autos de fe. El artículo, además, utiliza el método de Montesquieu, siguiendo al Cavaleiro de Oliveira: «Un asiático que llegase a Madrid en el día de una tal ejecución no sabría decir si se trata de una celebración, de una fiesta religiosa, de un sacrificio o de una carnicería; y en conjunto es todo esto»[116].

La crítica a la persecución religiosa y el elogio de la tolerancia forman parte del espíritu de la época, siendo posible encontrar desarrolladas tales ideas de forma consistente en Claude-Adrien Helvétius, Vattel o Cesare Beccaria. Helvétius introduce una crítica más radical a las atrocidades perpetradas por las religiones desde la Antigüedad, colocando en un mismo nivel de barbarie a cristianos y musulmanes, el pillaje de las cruzadas y la masacre de herejes por la Inquisición[117]. Vattel propone un tratamiento más positivo de la tolerancia, dándonos ejemplos de paz religiosa en los Países Bajos y en los Estados de la

[114] ***Ibidem,?*. 121.**

[115] ***Encyclopédie, ou dictionnaire des sciences, des arts et des métiers,* tomo VIII, Neuchatel, Samuel Faulche, 1765, pp. 773-776.**

[116] ***Ibidem,* p. 775.**

[117] **Claude-Adrien Helvétius, *De l'esprit,* 2* éd., tomo I, Paris, Durand, 1758, pp. 231-232.**

Prusia contemporánea. Considera la libertad de conciencia como un derecho natural e inviolable, situándose sobre este punto en la línea de pensamiento de Grocio y de Pufendorf[118]. Beccaria no cita expresamente a la Inquisición, pero critica todas las formas de persecución religiosa y excluye la existencia de penas en este ámbito[119]. Es necesario, sin embargo, esperar a los comienzos del siglo xix para ver aparecer una nueva obra de síntesis sobre la Inquisición, elaborada por Joseph Lavalée, que había acompañado a las tropas de Napoleón en la invasión de España[120]. Se trata quizás del último intento, en un país católico, por recopilar las informaciones de que se disponía —de forma menos rigurosa que en el libro de Stockdale— antes de la publicación de la obra de Juan Antonio Llórente en 1817, que supondrá una ruptura en el conocimiento histórico del tribunal *(vd.* cap. «La abolición»).

LA ICONOGRAFÍA

Las diferentes posturas de cara a la Inquisición que se desarrollan a lo largo del tiempo no se limitan a las formas de comunicación escrita y oral. En realidad, la producción de imágenes desempeñó un papel muy importante, tanto a la hora de expresar posiciones contrarias, como a la hora de establecer rígidamente las ceremonias que ponía en escena el tribunal. No podemos hablar de una política de imagen, pues los cuadros encomendados por el «Santo Oficio» debían decorar las paredes de las salas de reuniones de los organismos de control (los consejos), sin que pudiesen ser vistos por la población, y, sólo en ciertas ocasiones especiales, pudiendo ser admirados por otros poderes. Con todo, los grabados que se incluían en los libros publicitarios del tribunal están relacionados con dichos cuadros y contribuyeron a fijar una determinada imagen de la Inquisición. De la misma forma, las representaciones de la actividad del tribunal que realizan los opositores al mismo toman sentido con el paso del tiempo, pues permiten revelar temas y formas específicas de tratar las mismas ceremonias. Las imágenes de la Inquisición se organizan en torno a los

[118] **Vattel, *Le droit des gens,* tomo I, Leiden, 1758, pp. 50-54.**

[119] **Cesare Beccaria, *Opere,* vol. I, *Dei deliti e delle pene* (1.* ed. 1764), edición de Gianni Francioni, Milán, Mediobanca, 1984 (sobre todo, pp. 40, 46, 64, 65, 86 y 117). A pesar de su prudencia —el autor plantea los problemas de forma abstracta, haciendo raramente referencia a situaciones concretas— hubo de soportar una violenta crítica en el panfleto publicado por el monje Ferdinando Facchinei, *Note ed osservazioni,* Venecia, 1765, que lo acusa de impío y sedicioso.**

[120] **Joseph Lavalée, *Histoire des Inquisitions religieuses d'Italie, d'Espagne et du Portugal,* 2 vols., París, Capelle et Renand, 1809.**

ritos del tribunal, sobre todo del auto de fe. Sin embargo, hay también representaciones más abstractas del «Santo Oficio» que utilizan alegorías o que se apropian de sus símbolos para incluirlos en un contexto de crítica a la Iglesia católica.

Nuestro *corpus* de imágenes sobre la Inquisición permite delimitar un primer período coyuntural que duró bastante tiempo, pues se extiende desde las últimas décadas del siglo xv hasta 1570. Esta coyuntura se inicia con un cuadro «oficial» precoz, cuya realización coincide con la fase de establecimiento de la Inquisición en España. Se trata de la tabla de Pedro de Berruguete[121], pintada a finales del siglo xv, que representa un auto de fe imaginario presidido por Santo Domingo. Su propósito de legitimación de la actividad inquisitorial es evidente, ya que la representación anacrónica del santo, rodeado de otros dominicos en un escenario que no existía en el siglo xni es un medio de justificar la situación contemporánea, contestada por grupos poderosos (desde el punto de vista económico y social) de conversos. Lo más interesante de este cuadro es la inclusión en el mismo de diferentes escenas superpuestas del rito que van a ser reproducidas en las imágenes de los siglos posteriores. Así, la posición del santo, que domina toda la composición del cuadro, se sustituirá más tarde por la de los inquisidores generales o por la de los primeros inquisidores de los tribunales de distrito; la lectura de las sentencias es un tema que se mantiene, así como la entrega de los condenados a las autoridades seculares, su acompañamiento espiritual por frailes y, finalmente su ejecución. Este cuadro muestra ya cierto sentido de la jerarquía de espacios, definida por el baldaquino amarillo que resalta la figura del santo, separada de las otras figuras que aparecen representadas. Por otro lado, revela una aguda sensibilidad en relación a los problemas de etiqueta, pues a la izquierda de Santo Domingo aparece el representante de la justicia civil con su símbolo de poder, la vara.

Después de esta representación «oficial», bastante rica y, en cierta manera, fundadora del género, tenemos que esperar a mediados del siglo xvi para poder encontrar «contraimágenes» del tribunal, realizadas en Alemania y en los Países Bajos. Hacia 1560 aparece un grabado muy interesante, con el título y el texto en alemán, pero con las leyendas en francés. Representa el auto de fe celebrado en Valladolid en mayo de 1559, en el que se ejecutaron clérigos de alta posición y nobles bajo la acusación de creencias protestantes[122]. Siempre con la

[121] **Pedro de Berruguete, «Auto de Fe presidido por Santo Domingo de Guzmán» (cuadro de finales del siglo xv), Madrid, Museo del Prado, número de inventario 618; *Museo del Prado. Catálogo de los cuadros,* Madrid, 1942, p. 53, pl. 1.**

[122] **«Hispanische Inquisition» (grabado anónimo que representa el auto de fe de Valladolid de mayo de 1559); Bibliothèque National de Paris, coll. Henin, V, i, p. 46, n. 456.**

misma técnica de superposición de diferentes escenas, el género se enriqueció extraordinariamente, pues se introduce la escena de la procesión de los condenados; los estandartes, los hábitos penitenciales y las estatuas de los muertos condenados se dibujan con todo detalle; se refleja la decoración de las calles y el movimiento de la población que asiste a la ceremonia; las escenas sobre el estrado de los condenados y sobre el estrado de las autoridades son bastante más complejas; y la procesión de los condenados, así como su ejecución, son objeto de un cuidado especial.

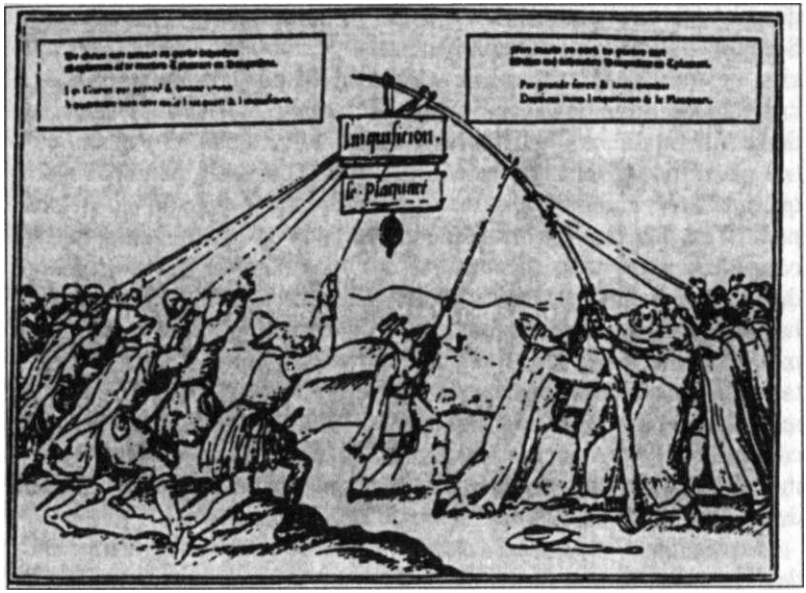
En este grabado se dibuja un esbozo de los conflictos de imágenes que se van a reproducir en los siglos venideros. Mientras que el cuadro de Berruguete da especial relieve a la figura de Santo Domingo, es decir, del inquisidor, reduciendo a los condenados a una representación sin valor y anónima, el grabado alemán coloca a los condenados en primer plano, identificándolos con inscripciones, y pone el acento sobre la ceremonia de ejecución. En esta segunda representación, el estrado de los condenados está sobredimensionado en relación a la tribuna de autoridades y la lectura de las sentencias se concentra en el rito de degradación de un clérigo por su respectivo obispo. El texto describe la ceremonia y subraya los propósitos de la imagen, que considera a los condenados como verdaderos cristianos, ejecutados como corderos inocentes por los secuaces del papa. Esta perspectiva explica la inversión que se produce en la jerarquía de los espacios y de las personas representadas en el grabado.

Este auto de fe de Valladolid impresionó a toda Europa, sobre todo a la Europa protestante. Entre los numerosos grabados satíricos anticatólicos que se produjeron en aquella época, abundan las referencias a la Inquisición y a los mártires de la «verdad evangélica». En uno de estos grabados, fechado en 1570, aparece una representación clara de los protestantes ejecutados en el auto de fe de Valladolid en 1559, con inscripciones en alemán y francés[123]. Sin embargo, la referencia a la Inquisición puede ser más abstracta e incluso alegórica. En otro grabado, en esta ocasión holandés[124], se representa el combate entre los «indigentes» y la jerarquía de la Iglesia en torno al placarte y la Inquisición. Finalmente, dentro del mismo contexto de controversia sobre la acción española en los Países Bajos, hay otro grabado holandés[125] en el que se representa a los consejeros *abusus* y *inquisitio* ins-

[123] **Grabado alegórico antiespañol y anticatólico, 1570; Bibliothèque National de Paris, col. Henin, VB, i, p. 33, nº 645.**

[124] **Grabado satírico holandés del siglo xvi reproducido en *La Inquisición* (catálogo de la exposición del Palacio Velázquez del Retiro), Madrid, Ministerio de Cultura, 1982, p. 94.**

[125] **«Los consejeros abuso e Inquisición española instigan al asesinato», grabado de D. Volkertsz según A. de Weedt; Leiden, Hollstein, IV, 180.**



Grabado satírico holandés en el que la Inquisición aparece en el centro de las disputas. Conservado en el Archivo General de Simancas, se reprodujo en el catálogo de la exposición *La Inquisición,* Madrid, Ministerio de Cultura, 1982, p. 94.

tigando al homicidio. La figura de la Inquisición está representada con una espada, una cuerda y una antorcha en la mano derecha, mientras que en la mano izquierda exhibe una prensa. Es evidente que los símbolos de la represión aparecen ya de forma expresa en la «contraimagen» del tribunal inquisitorial construida en el siglo xvi.

Después de este período, que coincide con la difusión de varios panfletos y obras polémicas contrarias a la Inquisición, nos encontramos con un extenso «agujero» de alrededor de un siglo, durante el cual las imágenes sobre la Inquisición, o no se produjeron con igual intensidad o no se han conservado. Se aprecia asimismo una disminución de la producción de textos protestantes contra la Inquisición y, a la vez, el tribunal tampoco trata de difundir imágenes de sí mismo fuera del contexto de los ritos públicos de las visitas y de los autos de fe. Es necesario esperar a 1660 para encontrar indicios de un nuevo interés por las imágenes, como es el caso de un cuadro encomendado por el Consejo de la Suprema a Francisco de Herrera «el Mozo»[126],

[126] **El cuadro, perteneciente hoy a una colección privada, ha sido reproducido en un artículo de María Victoria González de Caldas, «Nuevas imágenes del Santo Oficio en Sevilla: el Auto de Fe», en Angel Alcalá (ed.), *Inquisición española y mentalidad inquisitorial,* Barcelona, Ariel, 1984, p. 240.**

que representa el auto de fe realizado en Sevilla en aquel mismo año. Se trata de un cuadro de gran hieratismo, compuesto con la preocupación evidente (y expresamente recomendada por la Suprema) de describir la jerarquía de espacios sobre el tablado, con la representación de la tribuna de los inquisidores y de las autoridades, el espacio central en el que se leían las sentencias y la tribuna de los condenados, que aparecen vueltos hacia los espectadores, exponiendo así su infamia. El cuadro muestra asimismo el decorado de la ceremonia, con las casas de la plaza adornadas con tapices y las carrozas de las «personas de calidad» que rodeaban el cadalso. Lo más interesante del caso son las indicaciones que dio la Suprema en su correspondencia con el tribunal de Sevilla, según las cuales el cuadro debía unirse a otras representaciones de autos de fe provenientes de diferentes tribunales de distrito[127]. Parece, por tanto, que la Suprema había organizado una pequeña colección de pinturas en sus salas, en la que el auto de fe constituía el motivo principal de las mismas. Infelizmente, el único cuadro conocido de esta colección es el de Francisco de Herrera «el Mozo».

La siguiente imagen de nuestro *corpus* se sitúa en la misma línea de representaciones «oficiales». Se trata de un enorme cuadro de Francisco Ricci[128] que celebra el auto de fe realizado en Madrid en 1680 ante la familia real. Este cuadro está más cuidado, no sólo desde el punto de vista de la complejidad en la organización de los espacios, como en lo referente a las diferentes escenas que se representan sobre el tablado. Como el anterior, se concentra en la ceremonia organizada por el tribunal, excluyendo las referencias expresas a la ejecución. Además de una mayor profusión de elementos, como la representación de cientos de personas y de detalles impresionantes de la decoración, podemos apreciar el esfuerzo por superar la representación estrictamente hierática de la ceremonia, proporcionándonos cierta idea del movimiento sobre el tablado. La familia real domina toda la composición, si bien el pintor introdujo diferentes escenas que ponen de relieve el poder de la Inquisición. Es éste el caso de la sutil representación del inquisidor general junto al rey en el momento de recibir de éste el juramento de fidelidad a la fe, de persecución de los herejes y de protección del tribunal (probablemente lo más innovador del cuadro). Cabe señalar, además, otros temas ya presentes en el cuadro de Berruguete, como son la lectura de las sentencias, la entrega de los condenados a la justicia secular y el valor dado al acompañamiento espiritual de éstos por parte de frailes que exhiben delante un crucifi-

[127] ***Ibidem,*** **p. 246.**

[128] **Francisco Ricci, «Auto de fe en la Plaza Mayor de Madrid» (pintado en 1683), Madrid, Museo del Prado, número de inventario 1126; *Museo del Prado. Inventario General de Pinturas,* I, *La Colección Real,* Madrid, Museo del Prado-Espasa Calpe, 1990, p. 449.**

jo. El grabado de Gregorio Fosman[129], incluido en la relación del auto de fe publicada por Joseph del Olmo, presenta una composición idéntica, si bien despojada de los elementos decorativos y del movimiento en el tablado. A pesar de todo, hay que señalar una ausencia significativa en todas estas imágenes, pues nunca aparece la representación de la ceremonia de abjuración que sería, teóricamente, la conclusión de todo el desarrollo del auto de fe, en contraste con la ceremonia de la ejecución, que se dejaba en manos de las autoridades civiles.

Las siguientes imágenes de nuestra serie contrastan con estas representaciones, no sólo debido a la acentuación de ciertos detalles, sino, sobre todo, debido a la introducción de nuevos temas. Se realizaron en un contexto completamente diferente, es decir, en la Europa del norte y en la coyuntura de transición de las últimas décadas del siglo xvii. Los grabados incluidos en el libro de James Salgado, en 1683, son bastante interesantes[130]. La primera propone una representación muy esquemática del auto de fe, con los inquisidores en el plano superior identificados a través de los símbolos del tribunal (la cruz, la espada y el ramo de olivo). A su derecha, el obispo, religiosos y el secretario de la Inquisición que lee la sentencia, mientras que a su izquierda se encuentra el gobernador de la ciudad, acompañado por otras personalidades. En el plano inferior, el condenado con su sambenito y una vela. La novedad se encuentra en el segundo grabado, compuesto por cuatro pequeñas escenas: el tormento (representado por primera vez); la ejecución en la hoguera; el preso en su celda; y las puertas internas de la prisión. Las escenas del interior del palacio de la Inquisición violan expresamente el secreto inquisitorial y contrastan con las imágenes estrictamente «públicas» de la iconografía «oficial» de la Inquisición.

Esta estrategia está presente en los grabados de Pierre-Paul Sevin incluidos en la segunda edición de la *Relation de lÍnquisition de Goa* de Charles Dellon[131]. En ellos, aparece, por ejemplo, una primera representación de la sesión de interrogatorio del preso y otra de la preparación del preso para el auto de fe. Además, encontramos por pri-

[129] **Grabado de Gregorio Fosman en Joseph del Olmo, *Relación del Auto General de la Fee que se celebra en Madrid, en presencia de sus Magestades el dia 30 de Iunio de 1680, Madrid, Roque Rico de Miranda, 1680,* p. 144. Referencias al grabador en Ulrich Thieme y Felix Becker (eds.), *Allgemeines Lexikon der Bildenden KGnster von der Antike bis zur Gegenwart,* vol. XII, Leipzig, Verlag Von E. A. Seemann, 1916, p. 237.**

[130] **Grabados anónimos en James Salgado, *op. cit.,* antes de la p. 1.**

[131] **Los grabados de Jean-Paul Sevin se incluyeron en la segunda edición de la obra de Charles Dellon, *Relation de l'Inquisition de Goa,* París, Daniel Horthemals, 1688, pp. 1, 149, 151, 153, 155, 161, 165. De estos grabados se hace una relación en Thieme-Becker, *op. cit.,* vol. XXX, 1936, p. 546.**

mera vez una representación detallada de los varios tipos de sambenitos, que debe relacionarse con el análisis de Dellon sobre la práctica de colgar los hábitos penitenciales en los muros interiores de la iglesias. El auto de fe, a su vez, se representa a través de tres grabados que corresponden a tres momentos del mismo: la procesión de los condenados, la ceremonia propiamente dicha, realizada en el interior de la catedral de Goa, y el traslado de los condenados por las autoridades civiles al lugar de ejecución. Las innovaciones en estos últimos tres grabados se limitan a la representación de un estandarte de la Inquisición encabezando la procesión de los condenados (Santo Domingo que toma la espada y el ramo de olivo en sus manos, con un perro, una antorcha y un globo a los pies y con la divisa *justitia et misericordia).*

Esta serie de imágenes que se recogen en el libro de Dellon se trasforma en un modelo que se reproduce o se adapta en varios libros sobre la Inquisición (relaciones o historias) desde finales del siglo xvii hasta nuestros días. De hecho, el carácter fecundo de estas imágenes se hace visible de inmediato en la adaptación que de las mismas hizo Adrián Schoonebeck[132] en el libro de Van Limborch. Así, la sesión de interrogatorio del preso es idéntica, los tres tipos de sambenitos tan sólo se amplían, la representación del auto de fe en Goa sigue al original hasta en los más mínimos detalles y la procesión de los condenados se adapta a un decorado español. Es necesario hacer mención de una nueva imagen, la del auto de fe en un espacio abierto, imagen muy interesante, no sólo por la inclusión de motivos innovadores, sino por la manera en la que los varios elementos que la componen se articulan. En esta imagen se puede apreciar la recuperación de un primer plano con la procesión de los condenados hacia el lugar de ejecución (idea utilizada ya en el grabado alemán de 1560 que trata de subrayar el martirio de los buenos cristianos). Por otro lado, Schoonebeck presenta tres escenas en el cadalso: la degradación de un clérigo condenado por su obispo (escena que domina la composición y que se incluía ya en el grabado alemán); un penitente, con la respectiva coroza, en la que aparecen dibujadas llamas vueltas hacia abajo, el cual escucha su sentencia sentado en un banco y sosteniendo una vela y un crucifijo; por último, el inquisidor que toma juramento al rey. Este último tema, por primera vez, se trata de forma explícita, subrayando así la subordinación de la Corona a la Inquisición, uno de los temas de la propaganda contra el tribunal. Las innovaciones están

[132] **Grabados de Adrien Schoonebeck en el libro de Philip Van Limborch, *op. cit.*, pp. 275, 369, 371, 373 y 375. No hay referencia alguna a estos grabados en Thieme-Becker, *op. cit,* vol. XXX, 1936, p. 256, ni tampoco en F.W.H. Hollstein (ed.), *Dutch and flemish etchings engravings and woodcuts, ca. 1450-1700,* vol. XXVI (organizado por G. Dieuwke de Hoop Scheffer), Amsterdam, Van Gendt, 1982, pp. 23-46.**

presentes también en la representación autónoma de las armas de la Inquisición española (la cruz en el centro, con el ramo de olivo a la derecha y la espada a la izquierda y la divisa *Exurge domine et judica causam tuam)* y del estandarte de la Inquisición de Goa (inspirado en un grabado de Sevin ya citado).

En el campo católico, las imágenes conservadas para este período son italianas y hacen referencia a la abjuración pública de Miguel de Molinos, famoso quietista condenado en 1687 por la Inquisición romana. Lodovico Matteoli[133] realizó un primer grabado sobre la ceremonia solemne que se celebró en la iglesia de Santa Mana Sopra Minerva, en Roma, donde generalmente se organizaban los espectáculos de presentación pública de las sentencias del «Santo Oficio». El sector privilegiado de la iglesia es el transepto, donde se construyeron tribunas para las autoridades, los condenados y las personalidades convidadas. En relación con el grabado de Sevin sobre el auto de fe de la catedral de Goa, que es también una ceremonia en un espacio interior, Matteoli pone de relieve la presencia de la multitud y ofrece una perspectiva completamente diferente. Por otro lado, la solemnidad del acto se resalta con la representación de las tribunas en las que están sentados los cardenales de la Congregación del Santo Oficio, las autoridades y los nobles convidados. Otro grabado, esta vez anónimo[134], representa en un primer plano a Miguel de Molinos en su posición de abjuración, de pie y con las manos cruzadas sujetando una antorcha, rodeado por otra representación, a la izquierda, a menor escala, del mismo Molinos orando (el delito) y, a la derecha, el rito de reconciliación que el comisario de la Congregación lleva a cabo al tocar con una vara las espaldas del penitente arrodillado. El fenómeno interesante en esta representación es el tratamiento de un tema nuevo, la abjuración, que no se encuentra en España, donde los grabados y los cuadros «oficiales» tienen como objetivo la afirmación más abstracta del poder inquisitorial.

Cabe referir, también de principios del siglo xviii, un fresco de la iglesia parroquial de la Magdalena, en Sevilla, pintado por Lucas Valdés[135], en el que se representa el acompañamiento de algunos religiosos a un condenado por el tribunal hasta el lugar de ejecución, así como un cuadro anónimo[136] sobre el auto de fe realizado en la iglesia

[133] **Lodovico Matteoli, «Delineatione della solenne abiura fatta da Michele Molinos nella chiesa di S.M. Sopra Minerua il di 3 Settembre 1687», Paolo Arrigoni y Achille Bertarelli, *Le stampe storiche conservate nella raccolta del Castello Sforzesco. Catalogo descrittivo,* Milán, 1932, n.° 479.**

[134] **Arrigoni-Bertarelli, *op. cit.,* n.° 480.**

[135] **Fresco de Lucas Valdés, «Suplicio de Diego Duro», Iglesia de la Magdalena, Sevilla, reproducido en María Victoria González de Caldas, *loe. cit.,* p. 241.**

[136] **Cuadro reproducido en el catálogo de la exposición *América* (Koninklijk Museum Voor Schone Kunsten, Amberes), Bruselas, Imschoot, 1992, p. 290.**

de San Bartolomé, en México, en 1716. Con todo, la serie de imágenes sobre la Inquisición más asombrosa es la de Bernard Picard, publicada en 1722[137] e inspirada directamente en los grabados de Sevin y de Schoonebeck. Su autor añade nuevos temas, sobre todo en el primer grabado, titulado «cuadro de las principales religiones del mundo», en el que incluye a un dominico con un estandarte de la Inquisición entre las manos. Por otro lado, introduce a mujeres en la representación de los sambenitos, presenta diferentes tipos de tortura (que no coinciden, además, con las informaciones documentales que existen sobre esta práctica) e incluye, finalmente, otro grabado sobre la ejecución de herejes en Lisboa (en un lugar asimismo nunca utilizado, junto al palacio real). Con todo, lo importante en esta serie no es la verosimilitud de las imágenes, sino la reproducción de temas consagrados y el desarrollo de nuevos temas, como el de la tortura. La utilización del estandarte de la Inquisición en la representación de la Iglesia católica no es nueva, si bien adquiere otro sentido en este contexto.

La representaciones «oficiales» de la Inquisición tienen su última expresión en 1724, en relación con el auto de fe realizado en Palermo. Se trata de grabados realizados por Francois Chiche para la relación impresa de Antonino Mongitore[138]. El autor es de sobra conocido como maestro de ceremonias de la corte y podemos avanzar la hipótesis de que hubiese podido participar en la «reinvención» del rito inquisitorial, tras una ausencia de setenta años. Las imágenes nos muestran la ceremonia del auto de fe, con la tribuna de los inquisidores adosada a la fachada de la catedral, siendo posible ver cómo el virrey asiste desde una ventana de la plaza. Por otro lado, se dibujan con todo detalle las procesiones de los condenados y de las autoridades (grabados de grandes dimensiones que se enmarcan en la tradición de la representación de cortejos desarrollada por Antonio Tempesta en el siglo xvi), así como el espectáculo de la ejecución (quizás la mejor representación de ese momento capital).

El resto de las imágenes sobre la Inquisición producidas en el trascurso del siglo xviii y a principios del xix reproducen las imágenes de

[137] ***Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde représentées par des figures dessinées de la main de Bernard Picard avec une explication historique, et quelques dissertations curieuses,*** **tomos I y II, Amsterdam, J. F. Bernard, 1723. Los grabados aparecen al inicio del tomo I y en el suplemento del tomo II, titulado «Mémoires historiques pour servir à l'histoire des Inquisitions», pp. 27, 28, 65, 96 y 97.**

[138] **Grabados de François Chiché en Antonino Mongitore, *L'atto publico di fede solennemente celebrato nella città di Palermo a 6 Aprile 1724 del tribunal del S. Uffizio di Sicilia,* Palermo, Regia Stamperia d'Agostino ed Antonino Epiro, 1724. Sobre el grabador, *vd.* Thieme-Becker, *op. cit.,* vol. VI, p. 491 y, sobre lodo, E. Natoli, «Francesco Chiché» en Alberto M. Ghisalberti (ed.), *Dizionario biografico degli italiani,* voi. 25, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1981, pp. 388-389.**

Sevin, de Schoonebeck y de Picart[139]. Las innovaciones son raras y se concentran en el problema de la tortura. Es el caso de los grabados de Boitard recogidos en la relación de John Coustos[140] en 1746. Con todo, encontramos también una nueva representación de la pretendida absolución del rey portugués Juan IV por parte de los inquisidores, quienes lo habrían excomulgado después de muerto (grabado recogido en la obra de Claude Pierre Goujet)[141]. Finalmente, los libros de síntesis sobre la Inquisición de Joseph Lavalée y de John J. Stockdale, publicados respectivamente en 1809 y 1810, reproducen la serie consagrada de imágenes[142], si bien en la obra de Lavalée, Tourcaty introduce nuevos grabados[143] que representan un estandarte de la Inquisición, la cruz llevada por los condenados y el sello y el timbre de la Inquisición. En este caso, se aprecia ya todo un interés arqueológico por el tribunal inquisitorial, pues Lavalée había estado en España con las tropas de Napoleón, habiendo entonces recopilado objetos del tribunal de Valladolid. La representación del estandarte es muy exacta, habiendo pertenecido probablemente a la cofradía de San Pedro Mártir, pues por uno de sus lados aparece la figura del santo junto a las armas del rey de España.

Hemos analizado hasta ahora los cuadros, los frescos y los grabados conservados sobre la Inquisición; formas que se pueden relacionar no sólo con una política de imagen, sino también con los textos de la época. Los dibujos son más difíciles de encontrar, aunque tienen enorme interés, pues nos proporcionan información de visiones más individualizadas, aunque no menos significativas. Los dos primeros casos son asombrosos, pues son contemporáneos y el tema que tratan es el mismo. Se trata, en primer lugar, de un dibujo de Guercino[144] en el que se representa a una bruja condenada con la cuerda al cuello y la coroza en la cabeza decorada con una escena infernal (en la que claramente la bruja es torturada por los demonios). El segundo caso es el

[139] Es el caso de los grabados anónimos recogidos en el libro de Isaac Martin, *The trial and sufferings of Isaac Martin,* Londres, 1723, pp. 8, 28, 52, 64, 86 y 110. James Backer, *op. cit.,* pp. 1. 97, 185, 249, 313, 377 y 484; John Marchant, *op. cit.,* pp. 14, 224 y 232.

[140] *The sufferings of John Coustos,* citado, pp. 63, 65 y 67.

[141] Claude Pierre Goujet, *Histoire des Inquisitions,* tomo II, Colonia, Pierre Marteau, 1769, p. 1. Las imágenes «canónicas» aparecen en el tomo I, pp. 200, 208, 210 y 212; y tomo II, pp. 158, 228 y 242.

[142] Joseph Lavalée, *op. cit.,* tomo I, p. 367 y tomo II, pp. 123 y 137; John Joseph Stockdale, *op. cit.,* pp. 1, 195, 213, 255, 269, 273, 277, 291, 385 y 417.

[143] Grabados de Tourcaty en Joseph Lavalée, *op. cit.,* pp. iniciales de ambos tomos. Sobre el grabador, *vd.* Thieme-Becker, *op. cit.,* vol. XXXIII, 1939, pp. 321-322.

[144] Dibujo reproducido en Nicolas Turner y Carol Plazzotta, *Drawings by Guercino from British collections* (catálogo de la exposición), Londres, 1991, p. 220.

Dibujo de Anton Van Dyck, probablemente realizado «al natural», de una hechicera condenada por el tribunal de la Inquisición de Palermo, con una vela encendida en la mano y una coroza sobre la cabeza (ca. 1625). Reproducido por Gett Adriani *(ed.), Anton Van Dick. Itaianisches Skizzenbuch,* Viena, 1940, fi. 58v.

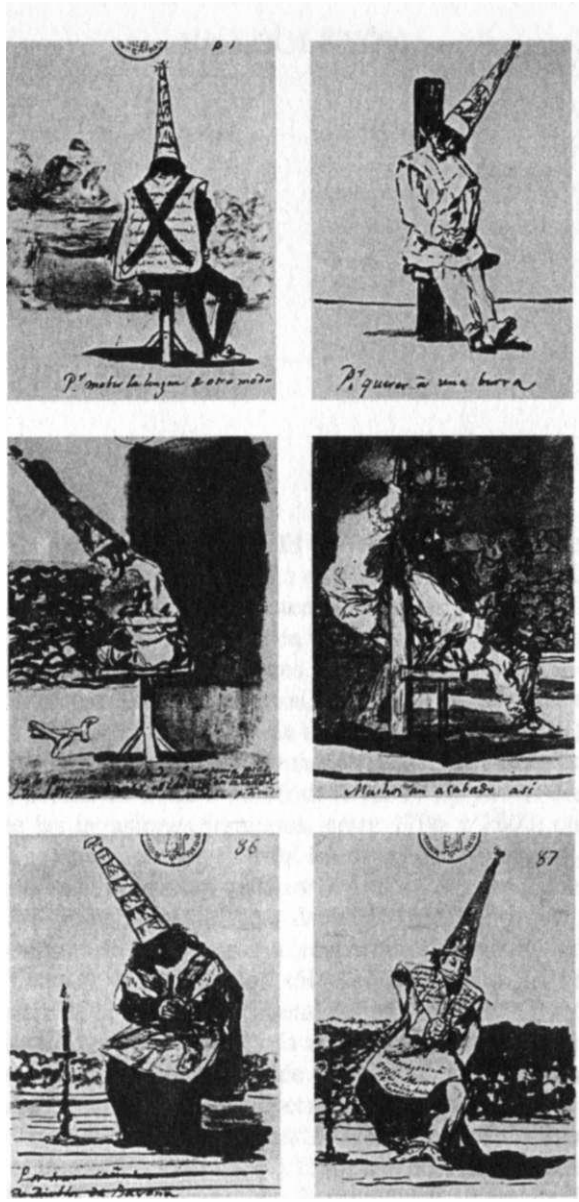
Dibujo de Guercino en el que se representa a una hechicera condenada por el tribunal de la Inquisición de Palermo con una coroza sobre la cabeza (ca. 1625). Reproducido en Nicolas Turner y Carol Plazzotta, *Drawings by Guercino from British Collections* (catálogo de la exposición), Londres, 1991, p. 220.

de Anton Van Dyck[145], que dibujó asimismo a una vieja bruja condenada a la pena capital en Palermo en 1624. Parece que el autor asistió al auto de fe, presentándonos una visión humanizada de la condenada.

[145] **Dibujo reproducido en Gert Adriani (ed.), Anton Van Dyck. *Italienisches Shizzenbuch,* Viena, 1940, fl. 58v.**

El último caso, bastante más tardío, es el de Francisco de Goya[146], que dejó una colección de dibujos sobre los condenados por la Inquisición, probablemente elaborados a principios del siglo xix. Quizás asistió a algún auto de fe en su infancia, si bien sus dibujos, al contrario que los anteriores, no tratan de hacer un retrato «al natural» de una realidad sorprendida, sino que el propósito crítico es evidente, expresando un agudo sentido de la ironía y de la sátira por medio de representaciones absurdas de los condenados por el tribunal. Así, nos presenta condenados «por querer a un burro», «por no tener piernas», «por haber nacido en otro lugar», «por hablar», «por traer informaciones del demonio» o «por mover la lengua de otro modo». En la época de Goya, la Inquisición aún no es completamente un objeto de escarnio, aunque la crítica señala cada vez más el carácter absurdo e irracional de sus procedimientos, lo que constituye una expresión de las trasformaciones sociales y culturales en marcha en la sociedad hispánica de la época. Bien es verdad que ésa es también la época en la que se desarrolla la investigación científica sobre la historia del tribunal, apoyada en los documentos de los archivos (pensemos en la ruptura introducida por Juan Antonio Llorente en la historiografía de la institución); pero es asimismo una época de una polémica muy violenta, en la que el destino del tribunal aún está en juego, pues su abolición o su permanencia están ligadas a diferentes concepciones de la sociedad. De cualquier manera estamos ya lejos de las representaciones apasionadas del tribunal; la tristeza y la denuncia de un arcaísmo inútil y peligroso son los elementos que dominan los dibujos de Goya.

[146] **Francisco de Goya, colección de dibujos, Museo del Prado. Dibujos reproducido en *La Inquisición* (catálogo de la exposición), Madrid, Ministerio de Cultura, 1982. pp. 97, 101, 102 y 104-106.**



Dibujos satíricos de Goya sobre los condenados por la Inquisición conservados en Madrid en el Museo del Prado. En este caso, nos encontramos ya en la fase terminal de los tribunales inquisitoriales, los dibujos representan situaciones que no son reales, sino absurdas, que ponen de relieve el carácter grotesco y anacrónico de la institución. Son los ejemplos más significativos, desde el punto de vista iconográfico, del profundo cambio de valores que se produce en la Península Ibérica en el paso del siglo XVIII al siglo XIX.

LA ABOLICIÓN

Antes de nada, la cronología. El período de supresión de los tribunales del «Santo Oficio» comienza en 1718 y se prolonga hasta 1834, siendo las coyunturas de mayor intensidad las de 1774 a 1782, de 1796 a 1800 y de 1820 a 1821. El orden de las iniciativas señala de inmediato lo diverso de las situaciones. Los decretos de abolición de la Inquisición en los Estados italianos, de hecho, se suceden entre 1746 y 1800, ya sea dentro del marco de acción de los gobiernos ilustrados, como en Nápoles en 1746, en Parma en 1768, en Milán en 1775, en Toscana y Sicilia en 1782 o en Módena en 1785; ya sea como consecuencia de las invasiones francesas, entre 1796 y 1800, como en los casos de Venecia, Genova y Turín. La diferencia temporal y la variación espacial son a primera vista evidentes en el caso portugués. Así, la supresión de tribunal de Goa, decidida bastante pronto, en 1774, sólo es definitiva en 1812, tras la reapertura del mismo ordenada en 1778; el resto de los tribunales sólo serán abolidos en 1821, como consecuencia de la revolución liberal del año anterior. El caso español es aún más tardío y las dudas más acentuadas. En 1808, la supresión está determinada por un decreto de Napoleón, tras la ocupación militar del Reino; después de la recuperación de la independencia, las cortes de Cádiz decidieron, por su parte, la abolición del «Santo Oficio» en 1813; el regreso de Fernando VII supuso el restablecimiento de los tribunales en 1814 y, una vez más, la revolución liberal de 1820 suprimió la institución, decisión que, sin embargo, se hace definitiva sólo en 1834.

Esta perspectiva superficial nos permite plantear el problema de la diversidad de motivaciones y de contextos socio-políticos que ejercieron su influencia en las numerosas decisiones de terminar con una institución de varios siglos. En este caso, completar nuestro trabajo

significa, por un lado, analizar los documentos de abolición y situarlos en su respectivo contexto con el fin de comprenderlos, y, por otro, tratar de reconstruir los actos de abolición, cuyos gestos, palabras y modos de llevarlos a escena nos permiten conocer el sentido de las ceremonias. Así, debemos concluir nuestro análisis en tres niveles, o mejor, a partir de tres círculos de problemas que se extienden de forma sucesiva: los ritos de abolición, la coyuntura en la que se insertan y el cambio de los sistemas políticos, institucionales y de valores que estaba en curso en la Europa de entonces.

EL DERRIBO

La supresión de la Inquisición en Sicilia es uno de los casos más significativos del cambio en la relación de dominio entre razón religiosa y razón política que se desarrolla en la Europa meridional durante la segunda mitad del siglo XVIII. Se trata de un acto de la voluntad del rey Fernando III, aconsejado por el virrey, el marqués de Villamaina, Domenico Caracciolo, y apoyado por los miembros de su gobierno. La sucesión de actos que se produjeron nos proporciona un «modelo» de abolición pacífico y controlado que se inspira en la tradición italiana, así como en la tradición de resistencia a la actividad inquisitorial desarrollada por determinados Estados, como Venecia o Genova. El primer signo de abandono del tribunal por parte de la Corona, de hecho, se produce con el rechazo a nombrar nuevos inquisidores (dos puestos permanecen vacantes). El rumor sobre la próxima abolición del tribunal se extiende rápidamente y el Senado de Palermo envía una petición al rey para que se conserve el «Santo Oficio», pues numerosas familias sicilianas dependían de su funcionamiento (único argumento, que demuestra el estado «terminal» de la institución). Esta súplica, reforzada por la diputación del Reino que tuvo lugar asimismo el 23 de julio de 1780, no fue atendida. El paso siguiente es decisivo. El antiguo embajador del Reino en París, Domenico Caracciolo es nombrado virrey de Sicilia y llega a Palermo el 14 de octubre de 1781. La acción contra el tribunal es prácticamente inmediata, lo que parece indicar la existencia de un plan preestablecido. El 16 de enero de 1782, el inquisidor general, como de costumbre, imprime el edicto y el anatema, documentos que debían publicarse en las iglesias del Reino en las semanas siguientes; el 23 de enero, sin embargo, el nuevo virrey, con el apoyo de la Junta de Presidentes y Consultores, ordena la suspensión de dicha publicación, orden que se ejecuta de forma inmediata; el inquisidor general presenta una petición para que se revoque tal decisión, invocando la pragmática *Concordia inquisitionis et justitiae secularis,* renovada por el rey

Carlos IV en 1739, en la que se autorizaba la publicación del edicto de fe y se prohibía la intervención del virrey; el 9 de febrero el rey aprueba la suspensión; al mismo tiempo, la protesta de un sacerdote (recientemente condenado por la Inquisición bajo la acusación de solicitación) contra el procedimiento del tribunal inquisitorial es aceptada por la Junta Suprema de Sicilia en Nápoles, que se pronuncia contra los abusos del tribunal y aconseja su abolición; el 12 de marzo, el virrey ordena el cierre del tribunal y el control de los archivos, que se sellan; finalmente, el 16 de marzo, el monarca publica el decreto de abolición.

Lo que más llama la atención de toda esta serie de hechos es la ausencia de argumentos religiosos o políticos a favor o en contra del tribunal. Las peticiones de los inquisidores, de los oficiales y de los ministros del «Santo Oficio» se limitaban a reivindicar privilegios relativos a su *status* y a su jurisdicción que tradicionalmente habían sido confirmados por los reyes, argumentación que es aún más escueta en las cartas de apoyo del Senado y de la Diputación del Reino, que apenas hacen referencia, de forma patética, a la necesidad de asegurar la subsistencia de quienes sirven al tribunal. Por otro lado, el decreto de abolición alude solamente al problema de la incompatibilidad entre el procedimiento inquisitorial y las leyes del Reino. La jurisdicción sobre los crímenes de herejía se restituye a los obispos, si bien, el decreto impone la exclusión del procedimiento inquisitorial, en concreto, la inviolabilidad del secreto, la detención sin proceso informativo, el aislamiento de los presos, el secreto sobre el nombre de los denunciantes o de los testigos, el secreto sobre las circunstancias de los crímenes imputados y el nombramiento de abogados defensores por parte del tribunal. Estos argumentos jurídicos sobre la irregularidad del proceso inquisitorial tienen un alcance político evidente, aunque el debate público no hace nunca referencia expresa a los problemas políticos de fondo. Tan sólo en la carta enviada el 11 de abril por el virrey Caracciolo a su amigo D'Alembert, en la que describe «con un poco de vanidad» el proceso de abolición de la Inquisición en Sicilia, se habla del «terrible monstruo» y del descontento con los servidores del «Santo Oficio», «como fautores de la corte de Roma, que gozan de autoridad y consideración por medio de la tiranía del tribunal», actitud, ésta, que contrasta con la tranquilidad de la población e, incluso, con la despreocupación aparente de la *frateria* (la frailada) y del *pretume* (la clerigalla).

Los ritos de abolición expresan de forma más clara las relaciones de poder. La publicación del decreto real, de hecho, se realizó en una ceremonia solemne en el Palacio de la Inquisición el 27 de marzo, a la que se convocó a las personalidades más importantes del Reino: el comandante general del ejército, el arzobispo, el juez de la Monar-

quía, el notario mayor, el capitán de la justicia y el *pretore,* la Junta de Presidentes y Consultores, los fiscales del Supremo Tribunal y del Real Patrimonio, nobles y notables. El virrey llegó en su carruaje ceremonial acompañado de la guardia pretoriana y de la compañía de caballería de dragones. Recibido por el príncipe de Pietraperzia, el *pretore,* el arzobispo y otras personalidades, se sentó en un lugar situado en la Cámara del Secreto, en la que todos los invitados se sentaron para la lectura del decreto real. El virrey tomó entonces posesión del palacio, incluidos todos los muebles, archivos, cárceles y rentas, delegando en el fiscal del Real Patrimonio el control de los documentos financieros y en el fiscal del Supremo Tribunal el control de los procesos civiles y criminales. Este último debía separar los procesos en curso del resto, debiendo remitir los primeros a los obispos y los demás quemarlos junto con los sambenitos de los condenados. A continuación, el virrey recorrió el palacio y liberó a tres ancianas acusadas de hechicería. Mandó borrar las armas del tribunal, las mismas que ya se han descrito para el caso de España *(vd.* cap. «La presentación»), es decir, la cruz verde en un campo violáceo con el ramo de olivo a la derecha y la espada a la izquierda, todo ello rodeado de la leyenda *Exurge domine et iudica causam tuam.* Los cuadros del tribunal, en concreto un cuadro del inquisidor general Cisneros asistiendo al castigo de Fr. Diego Lammatina, se quemaron con los sambenitos de los condenados. Finalmente, el virrey expidió una circular por el Reino en la que se abolían todos los títulos de oficiales o familiares del «Santo Oficio», así como sus privilegios jurisdiccionales, ordenando que se eliminasen las insignias y divisas inscritas en las puertas de los *patentan.* La decisión de quemar los archivos del tribunal, adoptada tras consultar con el rey, se ejecutó en los días 27 y 28 de junio, en presencia del virrey, con la justificación de consumir toda la memoria del tribunal y evitar la infamia a los descendientes de los condenados[1].

Este modelo de abolición «pacífica» presenta, sin embargo, aspectos subliminares de violencia contenida. En primer lugar, la selección de los convidados para la ceremonia de publicación del decreto real. Todos los poderes están presentes en la misma, incluido el poder eclesiástico, cuya participación a través del arzobispo legitima el acto y garantiza (expresa) la tranquilidad de la Iglesia. Hay que subrayar, sin embargo, la ausencia (mejor, la exclusión) en la ceremonia de los antiguos inquisidores. La profanación del lugar es otro elemento fun-

[1] **Todos los documentos utilizados para la reconstrucción de los actos y ritos de abolición del «Santo Oficio» en Sicilia fueron publicados por Vito La Mantia, *Origini e vicende dell'Inquisizione in Sicilia* (1.* ed. 1886-1904), Palermo, Sellerio, 1977, sobre todo, pp. 108-115, 134-146 y 225-333.**

damental que da sentido a la ceremonia, pues a los convidados se les reúne precisamente en la Cámara del Secreto para oír el decreto de abolición, el virrey toma posesión del palacio y recorre todo su espacio, abriendo las prisiones y liberando a los presos. Esta profanación del lugar se repetirá en otros ritos de abolición, con la entrada del público en el espacio secreto. Finalmente, se constata la presencia de ritos de inversión al borrar las armas y las insignias del tribunal, que materializan la desacralización del espacio. El acto de quemar los cuadros, los sambenitos de los condenados y los procesos acumulados por el tribunal durante siglos forman parte de estos ritos de inversión, pues se pretende destruir la memoria de la herejía, de excluir simbólicamente un instrumento poderoso de control de la sociedad que había marcado una época. La extensión de estos ritos de abolición a todo el Reino, con el anuncio de la supresión de los privilegios, junto con la supresión de las armas e insignias del tribunal de las casas de los *patentan,* demuestra la voluntad de acabar con la utilización simbólica del tribunal en las relaciones de poder a nivel periférico.

La tranquilidad de la abolición del «Santo Oficio» en Sicilia contrasta con lo turbulento del proceso de supresión del tribunal en España. Se trata, en este caso, de un proceso dinámico y no de un acto definitivo, adoptado tras una madura reflexión de la élite política. Proceso turbulento, asimismo, pues constatamos a corto plazo la toma de decisiones contradictorias, fruto de una relación de fuerzas políticas inestable, que sitúa al tribunal en el centro del conflicto entre liberales y absolutistas. Mientras que la Inquisición es descartada por las élites sociales de Sicilia frente a la indiferencia general, como si se tratase de un objeto incómodo e inútil, en el caso español, la Inquisición se convierte en el objeto principal de las disputas, el emblema del Antiguo Régimen que los dos partidos en liza pretenden mantener o aniquilar a cualquier precio y cuyo destino se confunde con el éxito de uno u otro modelo de sociedad. Pero sigamos de cerca los actos de abolición y de restablecimiento, así como sus respectivos significados en el marco de una lucha política encarnizada que interesó a toda Europa.

La iniciativa de la primera supresión es ajena a la dinámica interna de las fuerzas sociales y políticas españolas, pues es consecuencia de la invasión de España por las tropas napoleónicas en 1808. En un primer momento, el tribunal trató de garantizar su supervivencia reconociendo al nuevo poder y participando en la asamblea de notables reunida en Bayona, erigida en Cortes, en la que se reconoció a José Bonaparte como rey y se aprobó una Constitución. En esa asamblea, los inquisidores presentes impidieron la abolición del tribunal, propuesta por primera vez por dos diputados. Sin embargo, el juramento de fidelidad y la oposición declarada al levantamiento de Madrid contra las

tropas francesas el 2 de mayo de 1808, no evitaron el decreto de abolición del 4 de diciembre de ese mismo año, firmado directamente por Napoleón cuando llegó a Madrid, en el que simplemente se trataba al tribunal de contrario (atentatorio) a la soberanía y a la autoridad civil. Los bienes del tribunal, según el decreto, debían secuestrarse y pasar a propiedad de la Corona con el objeto expreso de pagar la deuda pública. Poco tiempo después, el secretario del tribunal de Madrid, Juan Antonio Llorente, fue nombrado por el rey José Bonaparte como responsable de inventariar los documentos del «Santo Oficio», tanto en los archivos centrales como en los periféricos. No disponemos de relatos detallados sobre la toma de posesión por las autoridades civiles de las instalaciones del tribunal en las diferentes ciudades, pero sabemos que hubo una primera destrucción de documentos y que los espacios fueron profanados con la liberación de presos, dando a dichos espacios usos civiles y militares.

A pesar de las lagunas informativas sobre los ritos de abolición de la Inquisición española, que nos dan una imagen tal vez falsa de la «simple» supresión, conocemos bastante bien el reverso de la medalla, pudiendo afirmar que se trata de la abolición más locuaz, la que produce los resultados más sorprendentes y más productivos desde el punto de vista de la polémica contra el tribunal. El nombramiento de Juan Antonio Llorente, de hecho, permitió concluir un trabajo de varios años de recopilación de fuentes para la elaboración de la primera historia global y documentada del «Santo Oficio» en España. En 1812 y en 1813, el antiguo secretario publicó los *Anales de la Inquisición en España* y la *Memoria histórica sobre qual ha sido la opinión nacional de España sobre el Tribunal de la Inquisición,* y preparaba la edición monumental de 1817-1818, en París, de su *Histoire critique de l'Inquisition en Espagne.* La profanación de las sedes del tribunal permitió, sin embargo, otros usos, menos serios aunque más eficaces. Así, Joseph Lavalée, en su obra sobre las Inquisiciones de Italia, España y Portugal, aprovechó el acceso al interior del tribunal de Valladolid para transcribir extractos de procesos y para copiar el estandarte y el sello del tribunal local, después reproducidos en grabado *(vd.* cap. «Las representaciones»). En una palabra, la abolición de Napoleón no produjo ritos de inversión notables, aunque produjo imágenes y, sobre todo, obras historiográficas modernas (hablo del caso de Llorente) que alteraron radicalmente el panorama de los estudios sobre el tribunal y, más importante aún, definieron un nuevo marco de debate sobre la Inquisición, suministrando un arsenal de argumentos sistemáticos a los militantes liberales. Se trata, por consiguiente, de un nuevo modelo de abolición que contrasta con la abolición siciliana, caracterizada por la puesta en escena de ritos de inversión dirigidos al publico de corte y por la deci-

sión simbólica (aunque productiva) de la quema de los archivos. En esta ocasión nos encontramos ante una abolición moderna y funcional desde el punto de vista político, que trasforma las fuentes del tribunal en materia de acusación y que invierte el papel de los inquisidores de acusadores en acusados.

Cierto es que este modelo de abolición sólo era posible en el marco de un fuerte poder militar de ocupación mantenido por una retaguardia en la que se desarrollaba un nuevo sistema de valores contrarios a la sociedad del Antiguo Régimen. Los problemas de la segunda abolición, decidida por las Cortes de Cádiz en 1813, nos muestran un contexto completamente diferente, que explica el hecho de que el tribunal se restablezca en un corto plazo. En este caso, el debate sobre la Inquisición había comenzado con la invasión francesa y con la ruptura de las mecanismos de censura, incluso en aquellos territorios que habían escapado al dominio extranjero. El futuro del «Santo Oficio» polarizó las opiniones de todos los que se habían unido para expulsar al invasor, extendiéndose el debate a las cortes reunidas en Cádiz desde 1810, ya que los actos de los ocupantes se consideraron nulos. La aprobación de la Constitución liberal en 1812 reorganizó el marco del debate, que se somete al problema de la compatibilidad del tribunal con la nueva Constitución. La discusión, además, se vio fuertemente influida por el ejemplo de la supresión del tribunal en Sicilia (citado expresamente en las reuniones de la asamblea), así como por la publicación de los estudios de Juan Antonio Llórente, aunque su nombre no pudiese ser mencionado, dada su posición de servidor de los ocupantes. La decisión final de abolir el tribunal, adoptada el 22 de febrero de 1813, retomó y adaptó el decreto de abolición de la Inquisición de Sicilia, pues se juzgó que el tribunal era incompatible con la Constitución y se reconoció de nuevo a los obispos la jurisdicción sobre los delitos de herejía, cuyo procedimiento de investigación debía ser conforme a las constituciones y leyes del Reino. Sin embargo, las dificultades a la hora de hacer ejecutar esta ley obligaron a los diputados de las Cortes a redactar un manifiesto en el que se justificaba la abolición. La oposición del clero a la publicación de ambos documentos en las iglesias, como se había ordenado, condujo a la prisión del vicario general y de ciertos canónigos de Cádiz, a la expulsión del nuncio papal y a la exasperación del enfrentamiento político e ideológico entre liberales y absolutistas. La fragilidad de la posición liberal se hace patente en la rapidez con que se invirtió la situación. A su regreso, Fernando VII declara nulos los decretos de las Cortes de Cádiz el 4 de mayo de 1814 y, con el objeto de hacer más explícito el restablecimiento de la Inquisición, publica un decreto específico el 21 de julio, en el que confiere al tribunal todos los poderes que poseía antes de 1808. Los actos que siguieron al

decreto fueron el nombramiento de un nuevo inquisidor general (el anterior, Ramón José de Arce, arzobispo de Zaragoza, había dimitido en 1808 y, convirtiéndose en un «afrancesado», había huido con la corte de José Bonaparte en 1813) y la reorganización de la red de tribunales, siendo sus primeras tareas las de recuperar sus bienes y reiniciar su actividad contra la Masonería. El tribunal fue también restablecido en la América española (Lima, México y Cartagena de Indias) por medio de un decreto del 31 de julio de 1815.

La reorganización del tribunal no podía tener resultados visibles a corto plazo, sobre todo si tenemos en cuenta que la actividad que desarrollaba antes de la abolición era ya bastante débil. El «Santo Oficio» se había convertido sobre todo en un emblema, en un objeto simbólico de las luchas políticas y sociales de la época, no pudiendo volver a ser un instrumento eficaz de intervención y control social. Esta función emblemática es la que explica la violencia desencadenada durante la revolución liberal de 1820 contra el tribunal. De hecho, los motines que se desataron en diferentes ciudades a favor de la Constitución de Cádiz, que obligaron al rey a prestar juramento de fidelidad el 7 de marzo, condujeron al asalto y saqueo de las diferentes sedes del tribunal, sobre todo en Madrid, Zaragoza, Santiago, Barcelona, Valencia, Sevilla y Mallorca. El 9 de marzo, el rey publicó un decreto de abolición del tribunal, declarado incompatible con la Constitución del Reino, aunque en esta ocasión la acción directa de los rebeldes se había anticipado a la legislativa. Se trata, obviamente, de un cambio radical de opinión y del resultado de la reorganización de las fuerzas liberales, si bien el equilibrio de fuerzas no se había invertido completamente, pues la invasión de la Santa Alianza en apoyo de los realistas, en 1823, restableció la situación anterior a 1820. Se organizan de nuevo peticiones en favor de la Inquisición, cuya función emblemática había sido puesta de relieve por los realistas españoles, que gritaban en sus combates «¡Rey absoluto y Inquisición! ¡Mueran los negros [liberales]!». Las fuerzas francesas de ocupación, sin embargo, presionaron al rey para que no restableciese el tribunal, al mismo tiempo que las fuerzas realistas más radicales, organizadas en torno a la figura del hermano más joven del rey, D. Carlos, convencieron al monarca de que renunciase al proyecto. Con todo, la nueva supresión de la Constitución de Cádiz en 1823 había creado una situación ambigua con relación al tribunal, a pesar del decreto específico de abolición. Los obispos más nostálgicos del antiguo sistema aprovecharon dicha situación y crearon juntas de fe en 1824 y 1825 para perseguir los delitos de herejía, organizaciones que pretendían retomar el proceso inquisitorial. La muerte del rey en 1833 y la amenaza de las fuerzas carlistas invirtieron la relación de fuerzas entre absolutistas y liberales, obligando al nuevo gobierno a

esclarecer su posición. Así, el 15 de julio de 1834, se publicó el decreto de abolición definitiva de la Inquisición en España, sin justificación previa, excepto la necesidad de garantizar los principios de la justicia, ya que la religión estaba suficientemente protegida a través de la autoridad de los obispos. Los bienes del tribunal debían aplicarse al pago de la deuda pública, siendo igualmente utilizadas para el mismo fin las rentas de los cabildos eclesiásticos que antes recibía el «Santo Oficio»[2].

El caso portugués se sitúa entre el modelo de abolición siciliano y el modelo de abolición español. En primer lugar, porque los poderes públicos, sobre todo la Corona, se muestran decididos desde muy pronto a sacrificar el tribunal más periférico, el de Goa. La posición política del poder central en relación al «Santo Oficio» es, por consiguiente, más flexible que la posición española, en la que el problema de la conservación/abolición se considera en bloque, no siendo admitida siquiera la pérdida de un solo elemento del conjunto construido a lo largo de siglos. La otra vertiente del proceso de supresión del «Santo Oficio» en Portugal es el debate limitado en el marco de la Asamblea Constituyente que surgió de la revolución liberal de 1820. No se producen enfrentamientos previos y no hay, por consiguiente, un retroceso posterior. La decisión se toma de forma simple, tras una discusión poco dramática, en la que todos estaban de acuerdo, incluso los inquisidores presentes, sobre la inutilidad del tribunal. La Inquisición se abolió sin motines, tranquilamente, lo que permitió conservar todos los archivos e inventariar los bienes. El tribunal no se convirtió en emblema del conflicto entre liberales y absolutistas, que se prolonga hasta la victoria definitiva de los liberales en 1834, tras dos años de una guerra civil violenta. Es necesario, sin embargo, analizar con más detenimiento los actos de supresión, pues presentan características particulares, sobre todo en el caso de Goa, que nos llevan de nuevo a considerar coyunturas distintas.

La supresión del tribunal de Goa fue propuesta por el inquisidor general cardenal da Cunha el 6 de abril de 1773, siendo aceptada por el rey el mismo día. El texto, reproducido en el decreto del 20 de enero de 1774, alude a la pérdida de muchos territorios portugueses en Asia y al declive del comercio desde el siglo xvn (se hace alusión a la «fatal unión de estos reinos a la Monarquía de España), así como

[2] ***Vd.*** **Henry Charles Lea,** ***A History of the Inquisition of Spain,*** **vol. IV, Nueva York, MacMillan, 1907, pp. 385-471 y 539-546 [trad. española:** ***Historia de la Inquisición española,*** **Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983]. La obra de Francisco Martí Gilabert,** ***La abolición de la Inquisición en España,*** **Pamplona, Universidad de Navarra, 1975, es útil a la hora de conocer de forma más detallada los debates en las Cortes de Cádiz y, sobre todo, para la reconstrucción sistemática de las opiniones absolutistas de la época.**

a la reducción radical del aparato del Estado portugués en Oriente, sobre todo de la administración de justicia, justificando así la decisión de suprimir el tribunal. Se hace también referencia a la pequeña dimensión del distrito en comparación con los territorios de Brasil, siempre bajo jurisdicción del tribunal de Lisboa. Así, en lugar del tribunal, se crearía un comisario (como en Brasil) que se ocuparía de recoger información y de enviar a los sospechosos a Lisboa, cuyo tribunal inquisitorial asumiría la jurisdicción sobre los delitos de herejía en todo el imperio. El 8 de febrero de 1774, el inquisidor general ordenó la ejecución del decreto anterior, la liberación de todos los presos y el envío de los procesos en curso al *Conselho Geral*. El 10 de febrero de 1774, el marqués de Pombal envió una carta al gobernador de la India portuguesa en la que critica la acción anterior de los inquisidores locales y ordena la rápida ejecución del decreto del inquisidor general (en caso de resistencia por parte de los inquisidores, el marqués recomienda que se los detenga y se los envíe en el primer navio para ser juzgados en Lisboa). Una carta del oidor general de Goa, fechada el 22 de febrero de 1775, da cuenta de la inmediata ejecución del decreto, con la liberación de los presos y el inventario y secuestro de los bienes del tribunal, sin oposición alguna por parte de los inquisidores.

La tranquilidad de la supresión del tribunal de distrito nos lleva a pensar en el modelo siciliano, pero las similitudes acaban ahí. La abolición del tribunal fue propuesta formalmente por el inquisidor general, lo que aparentemente otorgaba legitimidad «interna» al proceso. Por otro lado, los argumentos del cardenal da Cunha parecen razonables, lo que puede interpretarse, no como una política selectiva de abolición a largo plazo, sino como una simple racionalización de la red. Con todo, la carta del marqués de Pombal permite dudar acerca de las verdaderas razones de la supresión, pues la referencia expresa a los inquisidores de Goa como desobedientes al poder real y las órdenes de prisión en caso de resistencia, ponen en evidencia la presencia de tensiones latentes. El restablecimiento del tribunal de Goa el 4 de abril de 1778, realizado por el mismo inquisidor general aproximadamente un año después de la muerte de José I y de la inmediata destitución del marqués de Pombal, revela que los motivos de la supresión no eran estrictamente administrativos. Las justificaciones dadas para esta marcha atrás —el reavivamiento de los ritos paganos, la ofensa a la religión cristiana y las amenazas de retroceso de los convertidos— son poco convincentes, especialmente porque la abolición del tribunal no tenía tres años.

Las razones expresadas en el momento de adoptar esta decisión nos dan la clave del conflicto. Por un lado, contamos con informes favorables al restablecimiento, al menos dos de ellos firmados por

antiguos inquisidores, que sitúan en el centro de la polémica la crítica a la tolerancia y a la libertad religiosa, confirmando así la importancia del tribunal. Por otro lado, contamos con un informe anónimo que acusa a la Inquisición de ser la responsable del declive del comercio y de la actividad económica polarizada por los enclaves portugueses en Asia; se pronuncia, pues, a favor de la libertad religiosa y de la abolición de la Inquisición como medio para recuperar la situación política, militar y económica. Se trata de un documento en el que la razón política se impone sobre la razón religiosa, si bien este antagonismo está presente desde hace ya bastante tiempo —al menos desde principios del siglo xvii— en los frecuentes conflictos entre el virrey y el «Santo Oficio». El caso reciente de enfrentamiento entre el virrey, el conde de Alva, y los inquisidores a propósito de la libertad religiosa prometida (y practicada) por el primero había llevado a una nueva victoria del «Santo Oficio» en 1757, apoyada por el gobierno central. Pero es posible que este caso demasiado estruendoso (los inquisidores llegaron a abrir un proceso al virrey después de su muerte), haya dado lugar a una reflexión más profunda sobre las relaciones de poder en Asia y sobre la necesidad de cambiar de política, planteándose el problema de la eliminación del principal obstáculo para ese cambio, el tribunal de la Inquisición.

La posición del tribunal de Goa era frágil y vulnerable, a pesar de la resistencia de los órganos centrales del «Santo Oficio» frente a las pretensiones del poder político. Dicha resistencia era, por otro lado, comprensible, pues el abandono de un tribunal periférico, cuya importancia ha sido señalada aquí al tratar de los ritmos represivos *(vd.* cap. «El *status»),* podía abrir las puertas a la prevalencia de la razón de Estado en la resolución de los asuntos religiosos en el centro del imperio y, al mismo tiempo, a la devaluación del poder inquisitorial. Con todo, esta situación, marcada por el precedente de la primera abolición, explica la facilidad con la que el gobierno portugués, refugiado en Brasil tras la invasión francesa, reconoció el principio de tolerancia religiosa en el territorio de Goa en el tratado comercial con Inglaterra firmado en 1810. El 16 de junio de 1812, el príncipe regente decide extinguir el tribunal de Goa e implantar la tolerancia sobre todos los cultos religiosos en los territorios portugueses de Asia[3]. Evidentemente, los ingleses se encontraban en una posición de fuerza, pues tutelaban en ese momento los territorios portugueses en Asia y de su apoyo militar dependía la recuperación del territorio del Reino

[3] **La mayor parte de los documentos sobre la extinción del tribunal de Goa y sobre el debate en torno al restablecimiento de 1778, han sido publicados por Antonio Baiao, A *Inquisicáo de Goa. Tentativa de historia da sua origem, estabelecimento, evolucáo e extincáo,* vol. I, Lisboa, Academia das Ciencias de Lisboa, 1949, sobre todo, pp. 369-416.**

en la Península Ibérica para la Corona portuguesa, si bien los efectos de la nueva política esbozada por Pombal contribuyeron a la hora de aceptar esta solución.

El caso portugués presenta, por tanto, elementos bastante originales, donde la prevalencia de la razón de Estado desde el gobierno de Pombal, conjugada con la profundización de la crisis en el imperio portugués de Asia, condujo a la supresión de un tribunal periférico aunque con enorme actividad, supresión temporal que sólo se hizo definitiva con la presión inglesa y con la ocupación del Reino por las tropas de Napoleón. Con todo, se aprecia el surgimiento de una nueva política, aún muy prudente y legalista, que se aplica primero de una forma experimental en un tribunal periférico que se resiste a cualquier adaptación política a las realidades locales. Esta política, ciertamente, no pudo desarrollarse, ya que, con el cambio de coyuntura, la Inquisición consiguió conservar su *status* a costa de una actividad discreta, sobrevivió a las invasiones francesas gracias a una hábil política de sumisión y, sólo como consecuencia de la revolución liberal de 1820, acabó siendo abolida. Los diferentes actos que condujeron a su extinción definitiva son bastante interesantes, pues nos encontramos con una *inversión* ritual que está prácticamente ausente en los actos de supresión del tribunal de Goa.

El 6 de octubre de 1820, un mes y medio después de la revolución, la junta provisional de gobierno ordena al *Conselho Geral da Inquisicao* y a todos los oficiales del tribunal que presten juramento de fidelidad y obediencia al Gobierno establecido, a las Cortes convocadas y a la futura Constitución [sic]. El juramento se presta en el palacio de la Inquisición de Lisboa el 13 de octubre, siendo firmado el correspondiente documento notarial por los miembros del Consejo el mismo día. La primera sesión de las Cortes tiene lugar el 26 de enero de 1821 y ya en la octava sesión, el 8 de febrero, el diputado Francisco Simóes Margiocchi propone un proyecto de decreto de abolición del tribunal. El proyecto no suscita oposición alguna, a pesar de la presencia de un miembro del *Conselho Geral* del «Santo Oficio» entre los diputados. Abandonado temporalmente, dada la urgencia de la discusión sobre las bases de la Constitución, la votación del proyecto se produce precipitadamente el 24 de marzo, debido a la intención de emplear a nuevos funcionarios por parte de la Inquisición, los cuales se beneficiarían de las pensiones de jubilación previstas en el proyecto. Se desata entonces una discusión más viva en la que se utilizan argumentos que aluden expresamente a los maleficios y a la monstruosidad del tribunal. La desmoralización de éste es, sin embargo, tal que el inquisidor presente se limita a justificar el establecimiento del «Santo Oficio» por el espíritu intolerante de la época, atribuyendo su persistencia en Portugal «a las causas morales que habían retrasado los progresos del

entendimiento humano». En su discurso, el inquisidor subraya la adaptación del tribunal a las «luces del siglo» y vota su extinción por entender que es inútil e incompatible con el gobierno constitucional.

El decreto final, enviado por las Cortes a la regencia del Reino el 31 de marzo y publicado el 5 de abril, no introdujo demasiadas modificaciones sobre el proyecto de Margiocchi. El primer artículo reproduce los argumentos de las Cortes de Cádiz, considerando que el «Santo Oficio» es incompatible con las bases de la Constitución; a continuación, se restituye la jurisdicción (apenas espiritual) sobre los delitos de herejía a la justicia episcopal, siendo revocadas las leyes y órdenes del tribunal inquisitorial; los bienes se integran en el Tesoro Nacional; los libros, procesos y manuscritos se incorporan a la Biblioteca Pública de Lisboa; y se atribuyen pensiones de jubilación a los funcionarios del tribunal. Todo el proceso de abolición se desarrolla, de hecho, de forma pacífica, de ahí que la documentación inquisitorial se haya conservado prácticamente intacta, siendo los propios diputados liberales quienes definen el objetivo de guardar la memoria de la intolerancia. La abolición, sin embargo, supone llevar a escena otros actos. Por una orden de la regencia del Reino del 23 de marzo, se convocó al *Conselho Geral da Inquisigáo* a una misa solemne el 29 de marzo en la iglesia de Santo Domingo, donde todas las autoridades civiles y militares prestaron juramento de fidelidad a las bases de la Constitución aprobadas por las Cortes (hay que recordar que este juramento tiene lugar menos de una semana antes de la publicación del decreto de extinción). Los últimos ritos incluyeron la apertura de las puertas de los palacios del tribunal y su profanación por el público (autorizado a recorrer las cárceles y las cámaras secretas), al mismo tiempo que se retiraba la estatua de la fe, simada en la calle, en la esquina del palacio[4]. En una palabra, se trata de un modelo relativamente pacífico de abolición impuesta por una coyuntura revolucionaria, revestida de un cierto contenido ritual, pero que no conoció los contragolpes del caso español y, sobre todo, sin que la Inquisición fuese utilizada como emblema por los absolutistas en los conflictos políticos y militares que condujeron a la guerra civil de 1832-1834.

[4] **ANTT, Santo Oficio, Papéis Avulsos, Maco 8, n.° 2902 (juramentos del *Conselho Geral* de 1820 y de 1821); *Diario das Cortes Extraordinarias e Constituintes da Nagáo Portugueza,* tomo 1, Lisboa, 1821 (debates y voto de abolición); Francisco Fonseca Benavides, *Raínhas de Portugal,* tomo I, Lisboa, 1878, p. 12. *Vd.* también los estudios de Ana Leal de Faria, *A polémica sobre a Inquisigáo (desde os fins do século XVIII até 1821)* (tesis de licenciatura mecanografiada), Lisboa, Faculdade de Letras, 1971 y Francisco Bethencourt, «Declínio e extincáo do Santo Oficio», *Revista de Historia Económica e Social,* 20, 1987, pp. 77-85.**

La supresión de la Inquisición en Sicilia no fue un fenómeno aislado en el contexto italiano, no sólo porque el proceso de abolición utilizó, en una primera fase el capital de prácticas de resistencia construido por otros Estados, sino porque, al mismo tiempo, este proceso se integró en una cadena de actos de extinción, quizás menos significativos desde el punto de vista de su influencia exterior, pero a pesar de todo bastante importantes a la hora de derribar al tribunal. Cabe recordar que el tribunal de Palermo había sido separado de la estructura jerárquica española tras la Guerra de Sucesión a principios del siglo xviii en España. Durante el dominio austríaco, la Inquisición siciliana se integró en una estructura centralizada en Viena, situación que se rompió en 1734, momento en el que consiguió una estructura completamente autónoma dentro de la Monarquía de las Dos Sicilias, con un inquisidor general nombrado por el papa en 1738 y la consiguiente organización de un Consejo General. Este nuevo marco político permite explicar la dinámica específica del tribunal y la pérdida relativa de su poder de negociación. El reino de Nápoles, de hecho, había defendido tradicionalmente una posición de distancia tanto en relación a la Inquisición española como a la Inquisición romana, cuyas mejores expresiones fueron los motines de 1510 y de 1547 contra los intentos por establecer el «Santo Oficio» español y las frecuentes protestas contra las intervenciones de la Congregación romana.

La Inquisición de Nápoles mantuvo un *status* de subordinación a los obispos, si bien la articulación de intereses con la Inquisición romana se pusiese de manifiesto por medio de la extradición de presos y del control de la circulación de libros prohibidos (como ha señalado Giovanni Romeo, se dieron incluso coyunturas ambiguas en las que las jurisdicciones se solaparon). Con todo, el procedimiento del tribunal inquisitorial debía ajustarse a las leyes del Reino. Este aspecto es el que permite la abolición definitiva del «Santo Oficio» en el reino de Nápoles en 1746. Después de varios procesos, sobre todo contra clérigos, que llevaron a abjuraciones públicas y penas espectaculares (como la de ser emparedado), la agitación popular y los rumores sobre la práctica ilegal del proceso inquisitorial por parte del tribunal episcopal llevaron al gobierno a exigir el examen de los procesos. La inspección realizada por el consejero Fraggiani confirmó la irregularidad del proceso secreto, que seguía las reglas del *Sacro Arsenale* de Masini. Inmediatamente, el 29 de diciembre de 1746, el rey publicó el decreto de abolición de toda la práctica inquisitorial, enviando al exilio a dos canónigos comprometidos en la apertura de los procesos, censurando al vicario general del obispado y exigiendo que se borrasen las armas, inscripciones y signos del pretendido tribunal

en la curia episcopal. Por otro lado, ordenó la restitución de todos los títulos de *patentan* del tribunal, es decir, de los títulos de oficiales y familiares, bajo pena de exilio de los rebeldes. Los procesos posteriores de la curia episcopal contra los herejes se debían ajusfar a las leyes del Reino, excluyendo, así, el proceso secreto e imponiendo el proceso informativo previo a las detenciones, el control de la jurisdicción civil sobre todos los actos y los derechos de defensa de los presos, en concreto, el conocimiento de los testigos y de las circunstancias de los delitos de los que eran acusados. Esta ley, aplaudida por la población y por las élites del Reino (actitud tradicional que contrasta con la actitud de las élites castellanas y portuguesas), fue confirmada el 8 de agosto de 1761 por el nuevo rey Fernando III, el mismo que aboüó la Inquisición en Sicilia[5].

Esta primera abolición, aunque *sui generis,* abrió el camino a la abolición del tribunal de Palermo, situado en el espacio político del reino de Nápoles, donde la persecución a la herejía por un órgano especializado en dicha tarea nunca había desempeñado un papel decisivo en el ejercicio del poder, ni tampoco había asumido una posición significativa en el campo religioso ni en el campo político. Otras abolíciones tienen lugar, sin embargo, en el espacio político italiano. En primer lugar, Cerdeña, conquistada por los aliados en 1708 durante la Guerra de Sucesión española e incorporada a la Casa de Saboya en 1718; la isla vio cómo se abolía la Inquisición española sin decreto. Los obispos, de hecho, aprovecharon la coyuntura favorable para reivindicar (y obtener) su jurisdicción sobre los delitos de herejía. La situación era insostenible, pues las estructuras locales del «Santo Oficio» dependían de un consejo que tenía su sede en Madrid, lo que en la nueva situación política quería decir que dependían de una potencia extranjera. Por otra parte, la Casa de Saboya, en relación con la Inquisición romana en Piamonte, había radicalizado su postura desde finales del siglo xvii, negándose a aceptar varios nombramientos de inquisidores que no eran «naturales» del Estado. Entre paréntesis, hay que señalar que la Inquisición española había sufrido otra ruptura semejante aunque en un contexto completamente diferente, el de las Islas Filipinas en 1762, donde la ocupación inglesa puso fin a la actividad de un comisario del tribunal de México[6].

[5] **Luigi Amabile, // *Santo Officio dell'Inquisizione in Napoli* (1.* ed. 1892), reimp., Soveria, Rubbettino, 1987, sobre todo, la segunda parte, pp. 83-112; Francesco Ponzetti, *L'attività del Santo Officio dell'Inquisizione nel Regno di Napoli dal 1734 al 1762,* separata de *lapiga,* Bari, 1936.**

[6] **Henry Charles Lea, *The Inquisition in Spanish dependencies. Sicily, Naples, Sardinia, Milan, The Canaries, Mexico, Peru, New Granada,* Nueva York, MacMillan, 1908, p. 119. Para el contexto de la politica de la Casa de Saboya en el Piamonte, *vd.,* Romano Canosa, *Storia dell'Inquisizione in Italia della metà del Cinquecento alla fine del Seicento,* vol. HI, *Torino e Genova,* Roma, Sapere 2000, 1988, 87-101.**

El primer acto de supresión de tribunales de la Inquisición romana lo protagonizó el ministro Du Tillot en el ducado de Parma, en 1768. Por medio de un decreto del 27 de febrero abolió el tribunal, al que se consideraba como dependiente de una autoridad extranjera y ofensivo, no sólo a la jurisdicción soberana legítima, sino también a la seguridad de los subditos. El decreto indicaba que la jurisdicción sobre el delito de herejía debía ser ejercida por los tribunales episcopales y ordenaba el cierre de las dos sedes del «Santo Oficio» en el Estado, las de Parma y Placencia, así como el embargo de sus bienes. Los preliminares de esta medida se remontan a 1765, cuando el gobierno de Parma decidió crear una Junta de Jurisdicción, organizada según el modelo de Módena. Esta junta debía controlar toda la actividad de los tribunales eclesiásticos, incluida la Inquisición, en relación con la publicación de edictos, breves o bulas, la ejecución de detenciones o sentencias, la confiscación de bienes (prohibida) y la práctica de nombrar *crocesignan* armados (asimismo prohibida). El 27 de agosto de 1767, la Junta de Jurisdicción propuso la anulación de todos los títulos de *crocesignañ* y la introducción de asistentes laicos en el tribunal, a semejanza de lo que sucedía en Venecia. La decisión de abolir el tribunal, sin embargo, se precipitó debido a la conducta del nuevo inquisidor de Placencia, que seguía ciegamente todas las instrucciones de la Congregación romana. Su rechazo a entregar la lista de los *crocesignañ,* de pagar el impuesto exigido por el gobierno y, sobre todo, su decisión de proceder a detenciones sin autorización, situación que se agravó debido a una larga denuncia de abusos procesales realizada al gobierno por un sacerdote evadido de las cárceles del tribunal placentino, condujeron a aquél a expulsar al inquisidor y a su vicario el 9 de febrero de 1768. Este acto llevó, dos semanas más tarde, a la supresión de los tribunales de la Inquisición romana en el ducado[7].

La abolición de la Inquisición romana en Milán fue aún más importante, dada la dimensión y el peso político del Estado, bajo dominio austríaco, con algunas interrupciones, desde 1705. La supresión se decidió mediante un decreto del 9 de marzo de 1774 firmado por María Teresa. El tribunal se consideró entonces incompatible con el derecho público y con la jurisdicción del Estado, pues los inquisidores eran independientes de los magistrados civiles y de los obispos. Por otro lado, se juzgó que la Inquisición era una institución inútil, dada la vigilancia de los obispos y del gobierno sobre la religión y las costumbres cristianas. Esta medida no fue pacífica, pues estuvo precedida de conflictos bastante graves, que condujeron a la supresión de

[7] **Giovanni Drei,** ***Sulle relazioni tra la Santa Inquisizione e lo Stato nei ducati parmesani (sec. xvm),*** **apéndice de** ***Miscellanea di Sludi in Onore di P. C. Falleti,*** **Módena, 1914.**

los títulos de *crocesignati* el 22 de agosto de 1771. Además, las protestas del nuncio papal en Viena, en 1774, contra el rechazo gubernamental a aceptar un nuevo inquisidor nombrado por el papa en Pavía, fueron el preludio de una decisión preparada por el canciller Kaunitz al menos desde 1768. En las cartas a los gobernadores de Milán, habla, ya en esa fecha, de la Inquisición como un instituto arbitrario, nacido en los siglos de la barbarie y del fanatismo, incompatible con la autoridad legítima de los príncipes y de los obispos (posición confirmada en cartas posteriores, en las que habla de «libertad pública» y de «economía del Estado bien regulada», en oposición al espíritu «sanguinario» del tribunal)[8]. Probablemente, es la primera vez que en documentos oficiales de gobiernos católicos en países en los que funciona el «Santo Oficio» se utiliza un lenguaje de este tipo, estableciendo así ideas y argumentos que serán dominantes en las décadas siguientes.

Esta línea política, desarrollada con éxito en Milán, había sido adoptada en Florencia desde 1737, bajo el dominio de los Lorena (Casa de Austria). Los primeros informes del conde de Richecourt, secretario del Consejo de Viena para los asuntos de la Toscana, dan cuenta del proyecto de reducir el poder de la Inquisición en el marco de la futura reforma del Estado, criticando el peso excesivo que allí tenía el «Santo Oficio» con respecto a los Estados del Emperador, al reino de las Dos Sicilias, al reino de Cerdeña y a las repúblicas italianas. Las detenciones y las extradiciones practicadas por la Inquisición romana en Toscana sin autorización del archiduque se consideraban como un abuso de poder, tal como el resultado de la práctica perniciosa del proceso secreto. Por otro lado, el tribunal era considerado una institución extranjera, situada de forma ilegítima por encima de las leyes del Estado. Ya en 1737, se hacía alusión expresa al caso veneciano como un modelo a seguir a la hora de reducir el poder del «Santo Oficio». El diagnóstico y la estrategia que se definieron entonces explican las medidas que sucesivamente se adoptaron. Así, el 17 de julio de 1737, el Consejo de Regencia determina que no se puede conceder el brazo secular a las autoridades eclesiásticas sin información ni acuerdo previo del secretario de la jurisdicción (hecho que suscitó la protesta del nuncio papal); el 22 de enero de 1738, la concesión del derecho de portar armas queda reservada al gobierno; en 1739 y en 1740, el escándalo provocado por ciertos procesos, concretamente a varios masones que denuncian el proceso secreto y la irregularidad de la sentencia, conduce a la propuesta, por parte del gran duque, de introducir a asistentes laicos en el tribunal (la obra de Paolo

[8] **Sobre el proceso de abolición, *vd.* Romano Canosa, *op. cit.,* vol. IV, *Milano e Firenze,* pp. 97-198.**

Sarpi se cita expresamente en los informes de los consejeros); un edicto de marzo de 1743, en la práctica, retira al control inquisitorial la censura de libros (lo que suscita una reacción violenta por parte de la Congregación romana del Santo Oficio, que decide prohibir los libros impresos en Florencia en un edicto del 17 de abril); después de años de conflicto, un concordato entre el papa y el gran duque reconoce, en 1754, la presencia de asistentes laicos en los trabajos del tribunal inquisitorial, los cuales pueden intervenir en todos los procesos; finalmente, el 5 de julio de 1782, la Inquisición es abolida en el gran ducado de Toscana por Pedro Leopoldo[9].

El carácter progresivo de los actos de reducción del poder de la Inquisición romana hasta su abolición se explica, en parte, por el grado de implantación que había alcanzado el «Santo Oficio» en el gran ducado durante la administración de los Medici. La referencia expresa al modelo veneciano y a los escritos de Paolo Sarpi en los primeros informes de los consejeros pone de manifiesto la importancia que tuvieron las precoces experiencias «jurisdiccionalistas» de la República y su difusión durante el siglo xvni en el seno de otros Estados italianos. La serie de actos que se producen es, además, significativa de la aplicación, en condiciones favorables, de un capital político en el que predomina la razón de Estado: en primer lugar, la sumisión de las jurisdicciones eclesiásticas al derecho público (el príncipe debe conocer y autorizar los actos que dependen de la concesión del brazo secular); a continuación, se retira la censura de libros a la jurisdicción inquisitorial (según el modelo veneciano); finalmente, se introducen asistentes laicos en el tribunal con el fin de vigilar la actividad de los inquisidores, garantizar su adecuación a las leyes del Estado y velar por el bien público (tal como en Venecia). El decreto de abolición va aún más lejos que el decreto de Milán a la hora de fundamentar la decisión adoptada, pues expresamente se hace referencia al tribunal como una desviación en relación a los ejemplos de caridad y de dulzura de la Iglesia primitiva, siendo atribuida su fundación a los tiempos infelices en los que los obispos habían sido apartados de su jurisdicción tradicional sobre los crímenes de herejía. En este decreto, el rigor del tribunal, su despotismo, su irregularidad procesal se entienden perjudiciales e inútiles, siendo restituida a los obispos la jurisdicción ejercida por el «Santo Oficio». Al mismo tiempo el decreto ordena que se eliminen todas las armas e inscripciones del tribunal en las sedes que éste poseía en Toscana.

[9] **Modesto Rastrelli, *Fatti attinenti all'Inquisizione a sua istoria genérale e partícolare di Toscana,* Florencia, Pagani, 1782; A. Zobi, *Storia civile della Toscana dal MDCCXXXVII al MDCCLVIII,* tomo I, Florencia, Molini, 1850; N. Rodolico, *Stato e chiesa in Toscana durante la reggenza lorenese (1737-1765),* Florencia, Le Monnier, 1910; Romano Canosa, *ibidem,* pp. 179-199.**

La abolición de la Inquisición romana en el ducado de Módena se integra en la misma coyuntura, siendo ordenada por el decreto de Hércules III del 6 de septiembre de 1785. Los ejemplos de los otros Estados italianos se citan al principio del documento y el duque no se toma ni siquiera el trabajo de justificar este acto. Al contrario, parece sobre todo sentirse incómodo por el retraso de la medida, que justifica por la sabia conducta del último inquisidor, de tal forma que el duque declara haber suspendido su decisión de acabar con el tribunal por consideración hacia este buen servidor (el decreto se publica en el mismo día de su muerte). La jurisdicción sobre los delitos de herejía se restituye, como en los otros casos, a los obispos. Esta decisión, además, había sido precedida de la institución de un magistrado de la jurisdicción en 1785, encargado de velar por el respeto del derecho soberano. Esta medida se reforzó aún en 1772 por medio de la creación de un órgano mayor, la Junta de Jurisdicción, cuyo objetivo específico era controlar el proceso criminal en los tribunales eclesiásticos. En 1780, el tribunal del «Santo Oficio» de Reggio nell'Emilia había sido suprimido y su territorio incorporado a la jurisdicción del tribunal de Módena[10]. Como vemos, la práctica de reducir el poder inquisitorial hasta su abolición tiene lugar aquí de forma tranquila, sin las tensiones puestas de manifiesto en las experiencias anteriores, como si se tratase de algo inevitable y natural.

Esta primera serie de aboliciones es notable, pues supone no sólo la ruptura de la red inquisitorial en la Península Italiana, sino también el surgimiento de una nueva forma de ejercer el Poder incompatible con el mantenimiento de las antiguas estructuras de persecución religiosa. Esta política de ruptura iniciada por los Estados de Nápoles, Parma, Milán, Florencia y Módena se debe relacionar con la práctica más sutil, mantenida desde el siglo XVI por Venecia y, más tarde, adoptada por Genova y Turín, de limitar la actividad de los tribunales inquisitoriales sin suprimirlos formalmente. Por supuesto, podemos constatar la existencia asimismo de retrocesos, que subrayan el carácter estrictamente político de la decisión adoptada. En 1780, por ejemplo, el duque Fernando de Parma decide negociar con la Curia romana el restablecimiento del tribunal de la Inquisición, proceso que conduce al concordato del 29 de julio y a la publicación de un decreto del duque, el 2 de agosto, aceptando de nuevo el «Santo Oficio». La atmósfera general en Italia, sin embargo, durante la segunda mitad del siglo xviii es francamente desfavorable al funcionamiento de la Inquisición romana, que se entiende como un instrumento de una autoridad extranjera con intereses políticos específicos, bajo el aspecto de pretextos religiosos. Tan sólo en los Estado pontificios el «Santo

Romano Canosa, *op. cit.,* vol. I, *Modena,* pp. 141-175.

Oficio» mantiene su *status,* a costa de una actividad cada vez menos visible. La invasión de la Península Italiana por las tropas de Napoleón, en olas sucesivas desde 1796, supuso la abolición del tribunal en todos los Estados que habían permitido su existencia vegetativa y también, aunque de forma temporal, en los Estados pontificios.

La situación de ruptura formal o informal con la red inquisitorial en la casi totalidad de los Estados italianos durante la segunda mitad del siglo XVIII marca una nueva configuración de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en el área de influencia católica más cercano a su centro político y espiritual. Estas relaciones eran ya completamente diferentes en Francia desde la segunda mitad del siglo xvi y, durante el siglo XVIII, el imperio austríaco iría progresivamente subordinando la razón religiosa a la razón política, como ocurrió en los Estados italianos bajo su dominio. Esta influencia no puede ejercerse con igual intensidad en la Península Ibérica, por un lado debido a la relativa independencia de los tribunales inquisitoriales respecto de Roma y, por otro, debido a la tradicional articulación de la Inquisiciones locales con el aparato de la Iglesia e incluso, en ciertas circunstancias, con el aparato del Estado; todo ello sin hablar del arraigo del tribunal en ciertas capas sociales. Las señales de cambio dados por la abolición precoz, en 1774, de un tribunal periférico, el de Goa, por razones políticas, no tuvieron continuación. La caída del marqués de Pombal en 1777, de hecho, interrumpió un eventual desarrollo de una política de limitación de los poderes inquisitoriales iniciada en 1768 con la creación de la *Real Mesa Censoria,* que hasta 1787 monopolizó la censura de libros, y que prosiguió en 1773 con la supresión de la distinción entre cristianos viejos y conversos, medida social de enorme alcance que sólo se adoptaría en España en 1865 *(vd.* cap. «El *status»).*

La Revolución Francesa, paradójicamente, frenó, en una primera fase, la tendencia de trasformación de la política del Estado con relación a la Inquisición, reforzando los intereses específicos del tribunal dentro del marco de un bloque social y político contrario a las trasformaciones revolucionarias que suprimían los privilegios, los títulos de nobleza, la propiedad de la Iglesia y el antiguo sistema social y político. La abolición definitiva de la Inquisición de Goa es fruto de la presión inglesa, fundada no sólo en los principios de tolerancia elaborados desde la últimas décadas del siglo XVII, sino también en los informes de viajeros, como el reverendo Buchanan. Este padre anglicano llegó a Goa en 1808, cuando el territorio portugués estaba bajo protección de las tropas inglesas, dada la amenaza de ocupación por los franceses, que habían invadido Portugal el año anterior. Aprovechando esta circunstancia excepcional, Buchanan pudo permanecer algún tiempo en el convento de los agustinos, donde discutió en varias ocasiones de asuntos religiosos, sobre todo acerca de la

Inquisición, con el segundo inquisidor (le suministró incluso la *Relation de l'Inquisition de Goa* de Charles Dellon, que éste desconocía), llegando asimismo a visitar el palacio del tribunal inquisitorial (su amigo sólo lo llevó a la sala de audiencias, no pudiendo tener acceso a las cárceles). Su informe al gobierno británico, integrado más tarde en la historia de la intolerancia de Samuel Chandler, critica las nuevas instrucciones de la Inquisición de Goa, en concreto la supresión de los autos de fe, como un medio de convertir el tribunal en algo más discreto y esconder así su actividad. Censura a su gobierno por la indiferencia en relación a este problema, considerando un deber moral exigir a sus aliados y protegidos la abolición de dicho tribunal, en nombre de los principios cristianos y del progreso de la humanidad[11].

La abolición definitiva de todos los tribunales inquisitoriales en Portugal, en 1821, se integra ya en el contexto de la revolución liberal, que mudó completamente las relaciones de poder, introduciendo una ruptura con los equilibrios y las articulaciones políticas anteriores. A pesar de la fragilidad del nuevo sistema, que consiguió imponerse a las fuerzas absolutistas en 1834, la desaparición del tema de la Inquisición de las polémicas sobre la estructura del poder muestra la formación de una fuerte opinión contraria al tribunal, que no permitía siquiera su relanzamiento por parte de los nostálgicos del Antiguo Régimen. Podemos afirmar que las reformas iniciadas por el marqués de Pombal, a las que en una primera fase escapó el «Santo Oficio», gracias a una mayor sumisión, desempeñaron un cierto papel a corto y medio plazo, sobre todo en lo que a la reestructuración de los mecanismos de reproducción de las élites políticas y sociales se refiere. La utilización, aún por parte de Pombal, del «Santo Oficio» en dicha reestructuración, acabó por revelarse fatal después de su caída. En una palabra, la Inquisición sufrió la pérdida de poder y, sobre todo, de imagen, siendo cada vez menos considerada como un órgano de control y como un órgano activo en el campo de poderes.

La intervención extranjera, en esta ocasión directa, fue la responsable de la primera supresión de la Inquisición en España. La situación de ruptura institucional que se extendió a los territorios no controlados por las tropas francesas explica la rápida difusión de panfletos liberales sobre los problemas sociales y políticos del momento, en los que la Inquisición era objeto de las críticas más agudas. Así, la decisión de las Cortes de Cádiz, en 1813, de suprimir de nuevo el tribunal, al mismo tiempo que las tropas francesas eran expulsadas de

[11] **Samuel Chandler, *The history of the persecution, from the patriarchal age to the reign of George IF. A new edition, to which are added the Rev. Dr. Buchanan's notices of the present state of the Inquisition at Goa,* Hull, Charles Atmore, 1813.**

España, representa ya un movimiento de opinión suficientemente poderoso como para comprometer a la nueva élite política en la ruptura con una de las instituciones más tradicionales. Hemos visto cómo el regreso de Fernando VII supuso la anulación de la Constitución gaditana y de las medidas adoptadas por los diputados, siendo restablecido el tribunal de la Inquisición. Lo que resulta más sorprendente es la implantación del tribunal en las estructuras de la sociedad española, única explicación de que durante décadas la Inquisición pueda haber servido de emblema a las fuerzas absolutistas en su lucha contra los liberales. Mientras en Portugal los absolutistas abandonaron el tribunal inquisitorial, no atreviéndose siquiera a proponer su restablecimiento cuando volvieron al poder en 1823-1826 y en 1828-1834, en España fue necesario, en buena medida, el «sentido común» del comando militar extranjero en 1823 para impedir la reorganización del tribunal, suprimido por tercera (y penúltima) vez durante la revolución de 1820.

EL CAMBIO

El problema de la abolición del tribunal del «Santo Oficio» no puede plantearse en términos de simple pérdida de funcionalidad. Hemos encontrado, de hecho, Estados en los que el tribunal mantuvo su existencia formal hasta las invasiones francesas, como Venecia, Genova y Turín, aunque sin tener prácticamente actividad visible desde mediados del siglo XVIII. Por el contrario, el tribunal de Goa estaba en plena actividad, con un ritmo represivo elevadísimo, cuando fue abolido por primera vez en 1774, teniendo aún un número significativo de presos en 1812, cuando se produjo su supresión definitiva. Ciertamente, el rigor de los primeros tiempos había disminuido en el trascurso del siglo XVII en España e Italia, fenómeno que sólo se extendió a Portugal en la segunda mitad del siglo XVIII *(vd.* cap. «El status»), pero no se puede hablar de un abandono de la persecución religiosa por parte de la Inquisiciones. A pesar del declive irregular de los ritmos represivos, se producen aún ejecuciones en Italia, Portugal y España en el último período de funcionamiento (en la Península Ibérica hasta las últimas décadas del siglo XVIII). Con todo, cuantificar las ejecuciones o los procesos es un método equívoco, pues es necesario tener en cuenta el desarrollo acelerado de otros mecanismos de control social durante este período, como las visitas pastorales, del lado religioso, y la policía del Estado, del lado civil.

La función social de la Inquisición debe medirse asimismo en función de otros parámetros, como su papel en la reproducción de las élites y en la organización del Estado (hablamos aquí del caso del

mundo ibérico) o su eficacia en el control de las herejías, su objetivo principal. En cuanto al primero de estos parámetros, el tribunal mantuvo una posición institucional notable en Portugal hasta finales del siglo xviii, sobre todo en relación con la red de familiares y la conservación de un status importante frente a los otros poderes. En España, la situación es ya más compleja, pues la red de familiares estaba desorganizada y en declive desde la segunda mitad del siglo xvii y el tribunal nunca tuvo un papel tan importante en la formación de las élites políticas y eclesiásticas. Con todo, tras el restablecimiento del tribunal en 1814 por Fernando VII, encontramos nobles con títulos importantes que pidieron ser investidos como familiares de los tribunales del «Santo Oficio» (en concreto, el duque de Berwick y Alba, el marqués de Altamira, el conde de Maceda y el marqués de Iscar)[12]. En Italia, a pesar de la práctica de los inquisidores de difundir títulos de *crocesignati,* el número de nobles familiares parece haber sido reducido, a excepción de los Estados pontificios. Evidentemente, la Congregación romana de la Inquisición desempeñó un papel importante en las luchas por el poder en el seno de la Curia romana, sobre todo en el siglo xvi, pero, en los otros Estados, la posición específica del tribunal nunca permitió una auténtica articulación con los otros poderes, siendo completamente extraño a los mecanismos de reproducción de las élites. El segundo parámetro, el de la eficacia en el control de la herejía, es bastante más difícil de valorar, aunque creemos que los tribunales inquisitoriales mantuvieron una capacidad de intervención mayor de la que generalmente se admite. En primer lugar, porque el volumen de denuncias se mantuvo en un nivel muy elevado, aunque las sentencias substituyen progresivamente el castigo físico por las penitencias espirituales. Dicho volumen de denuncias significa que el tribunal de la Inquisición era aún una autoridad reconocida por la sociedad, que recurría al mismo por un deber moral inculcado por los sacerdotes, sobre todo durante el acto de la confesión (hemos visto diversas órdenes en ese sentido emitidas todavía durante el período final), o por rivalidades y venganzas. Sea como sea, no podemos descartar una cierta funcionalidad del tribunal, especialmente en la sociedad hispánica, en las vísperas de las decisiones de abolirlo.

La pérdida relativa de funciones, en su conjunto, es innegable, pero el problema de la abolición es, sobre todo, político, en el sentido amplio del término. Lo que se cuestiona son las relaciones entre las diferentes instituciones, el papel del tribunal en la nueva articulación de poderes que se desarrolla durante el siglo xviii y sus posibilidades de supervivencia en el marco de las revoluciones liberales, que

[12] **Henry Charles Lea, *A History of the Inquisition of Spain,* citado, vol. IV, p. 431.**

crearon un nuevo sistema y una nueva lógica de representación de la sociedad y del ejercicio del poder. En primer lugar, los diferentes modelos de abolición reflejan, en cierta medida, la pluralidad de *status* adquiridos por el tribunal inquisitorial en los Estados italianos y en los Estados ibéricos. En el primer caso, el tribunal tuvo siempre un *status* de institución dependiente de Roma, extraño a las formas locales del ejercicio de la justicia, recurriendo a formas procesales específicas, que ni siquiera se practicaban en los tribunales episcopales. Los esfuerzos de implantación social, con la difusión de los títulos de *crocesignati,* no tuvieron mucho éxito, sobre todo fuera de los Estados pontificios. Los inquisidores nombrados —dominicos y franciscanos— a menudo no eran subditos de los Estados en los que ejercían su actividad, lo que reforzaba su relación de lealtad hacia Roma, aunque, al mismo tiempo, los distanciaba de las relaciones de poder locales. Una situación débil, que se hace más aguda con el surgimiento de una nueva cultura política en la Europa meridional, en la que la regulación de la justicia se hizo cada vez más importante desde el punto de vista del ejercicio del poder y, como consecuencia, se redujeron las formas de justicia privadas y, sobre todo, se afirmó el monopolio de las formas de castigo físico por parte del Estado, que no podía aceptar por más tiempo el ejecutar simplemente las sentencias decididas por otras instancias. Por otro lado, el problema de la conservación de una jurisdicción extranjera, que depende de la estrategia definida por Roma, se hace asimismo insoportable. Esta nueva cultura política, de hecho, supone la afirmación de la razón de Estado sobre la razón religiosa, y el tribunal del «Santo Oficio», con sus privilegios tradicionales de proceso particular y de utilización incontrolada del brazo secular, adquiere una imagen de representación instrumental de una potencia extranjera con intereses temporales propios que, bajo apariencia espiritual, se superponen a los intereses de los diferentes Estados. La abolición de la Inquisición en los Estados italianos, por tanto, representa una necesidad de racionalización política que debe relacionarse con las nuevas tecnologías del poder, según las cuales el control social no se ejerce de forma predominante a través de la vigilancia sobre el comportamiento religioso (de ahí las fórmulas repetidas de falta de utilidad del tribunal en los decretos de abolición que se suceden en el ámbito italiano).

El *status* de la Inquisiciones ibéricas, como hemos visto *(vd.* cap. «El *status»),* es algo diferente, pues los tribunales se articulan con el aparato del Estado, no sólo como consecuencia de la intervención del rey en el nombramiento del inquisidor general y del Consejo de la Inquisición, sino también debido a la posición reconocida del «Santo Oficio» entre las grandes instituciones monárquicas. Los inquisidores participan activamente en el campo del poder, tanto en España como

en Portugal, sobre todo porque se trata de clérigos seculares con intereses específicos. Esta diferencia esencial de *status* es la que explica, en buena medida, el atraso en la abolición de las Inquisiciones hispá-

Dibujo de Goya sobre el garrote, una de las formas de ejecución de los condenados por la Inquisición destinada a aquellos que «querían morir como cristianos» antes de ser quemados. La alternativa era la de ser colocados sobre la hoguera, en la que morían asfixiados por el humo o, en caso de que hubiese viento, sufrían durante horas sobre la lumbre.

nicas, pues los tribunales no se ven como emanaciones de un poder extemo, ni siquiera cuando los tribunales reivindicaban su condición de tribunal pontificio siempre que se encontraban en dificultades frente a los vientos de cambio que soplaban en estas regiones. Las ambigüedades y las dudas del poder político frente al «Santo Oficio» se deben a la posición estructurada y estructurante de los tribunales, tanto desde el punto de vista del sistema institucional, como desde el punto de vista del sistema de valores. Esto explica que los gobiernos ilustrados de la segunda mitad del siglo xvra prefiriesen reformar el tribunal (como en el caso portugués, con la publicación de nuevas instrucciones internas aprobadas expresamente por el rey en 1774), sometiéndolo cada vez más a sus necesidades y estrategias, incluso a costa de la supresión de los elementos más incómodos, como fue el caso del tribunal de Goa.

El problema esencial, para el mundo ibérico, era el miedo a romper, a perturbar los equilibrios encontrados en el trascurso de la afirmación del poder real, en el que la nueva cultura política, sobre todo la nueva cultura judiciaria, encuentra su espacio. En lugar de abolir el tribunal, estos gobiernos limitan el aparato ritual más visible (los autos de fe se hacen cada vez más cerrados, perdiendo sus trazos originales), controlan el proceso particular y el contenido de las sentencias (dirigidas hacia las penitencias espirituales) y obligan a mantener una posición discreta en todos esos actos. En una palabra, en vez de suprimir una presencia incómoda, los gobiernos ibéricos optaron por crear otras estructuras de control social paralelas y por vaciar progresivamente el campo de acción de los tribunales inquisitoriales. Todo esto explica la supervivencia del «Santo Oficio» hasta las invasiones francesas o hasta las revoluciones liberales, en las que el nuevo proyecto de sistema político, fundado en una concepción de la sociedad compuesta por individuos, hacía completamente imposible la conservación de una corporación de agentes especializados, cuya lógica profunda se encontraba en los tiempos en los que la razón religiosa se imponía sobre la razón política.

Como vemos, el problema no es exclusivamente político, sino también cultural. En la Península Ibérica, sobre todo, las Inquisiciones se encuentran en el centro de un debate profundo, no sólo sobre el sistema político y las relaciones entre la Iglesia y el Estado, sino también sobre el sistema de valores subyacente a todas las esferas de la actividad social. Evidentemente, no podemos separar ambos sistemas, pues los valores estructuran los marcos de acción de las instituciones y de los hombres, incorporándose a los comportamientos cotidianos. El problema central del debate ideológico de la época, que utiliza la Inquisición como objeto de polémica, es el de la tolerancia. Ya en Italia, los defensores del «Santo Oficio» comienzan sus obras apolo-

géticas con una crítica a la noción de tolerancia, identificada con la incredulidad y denunciada como autorización para la infidelidad. Desde esta misma perspectiva, la tolerancia se identifica con una «infección» indiscreta, como la fuente de toda discordia y de todo libertinaje, en una palabra, como una amenaza de disolución de la sociedad[13]. Las consecuencias religiosas y políticas de este debate se desarrollan claramente en la polémica española, donde la obra clave de Antoni Puigblanch, publicada en Cádiz en 1811, desempeñó un papel fundamental en la decisión de abolir el tribunal adoptada por las Cortes en 1813. Puigblanch señala en su obra la incompatibilidad del tribunal con el mensaje de los Evangelios, fundados en la dulzura y en la mansedumbre, y a continuación hace un extenso proceso de acusación al «Santo Oficio». Así, sus objetivos, lejos de contribuir a la conservación de la creencia cristiana, favorecerían la hipocresía y la rebeldía; su procedimiento se ve como un abuso de los derechos del ciudadano y una amenaza permanente para su seguridad; su despotismo, su arrogancia y sus privilegios se juzgan como una calumnia a la religión y un escándalo para la moral pública[14]. Los defensores de la Inquisición, naturalmente, contestan estas afirmaciones, valorando el papel del tribunal, no sólo en la conservación de la fe y la expulsión de la herejía, sino también en el apoyo a la Iglesia y al Estado, ahorrando a la sociedad guerras de religión y otras masacres de poblaciones provocadas por motivos religiosos, manteniendo el orden social y la unidad del Estado[15]. En una palabra, por un lado, el tribunal se veía como un regulador de las tensiones sociales, por otro, se lo consideraba como una amenaza a la seguridad de los individuos, una fuente de conflictos y de divisiones sociales.

Las Inquisiciones se sitúan en el centro del debate sobre el cambio en la tecnología del poder en curso durante la segunda mitad del siglo xviii y en las primeras décadas del siglo xix. Los defensores del tribunal elogian justamente su papel de guardián de la disciplina social, de la firmeza de la fe y de la reproducción de una sociedad de órdenes,

[13] **Tommaso Vincenzo Pani, *Della punizioni degli eretici e del tribunale del S. Inquisizione. Lettere apologetiche. In questa seconda edizione aumentate notabilmente e corrette dell'autore a maggiore schiarimento di alcune verità spettanti ai diritti della Chiesa e del Principato* (1.* ed. 1789), [Roma], 1795. En la misma línea de pensamiento, Nicola Spedalieri, *Dei diritti dell'uomo.* Asís, 1791.**

[14] **Antoni Puigblanch, *La Inquisición sin máscara* (1.* ed. 1811), edición *facsímil,* Barcelona, Editorial Alta Fulla, 1988.**

[15] **Entre las numerosas obras apologéticas publicadas en España, *vd.* Fr. Francisco Alvarado, *Cartas críticas,* 5 tomos, Madrid, Imp. E. Aguado, 1824-1825 (sobre todo, tomos I y II). Una introducción a esta literatura, decisiva para la compresión de los debates ideológicos y políticos de la época, se puede encontrar en Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los Heterodoxos Españoles* (1.* ed. 1880-1882), 4." ed., tomo II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1987, pp. 671-738.**

sociedad encuadrada por mecanismos de autoridad y de legitimidad fundados en el derecho de sangre y en el derecho divino. Los opositores, por el contrario, contestan la legitimidad del tribunal, incompatible con una sociedad de individuos que excluye el privilegio de los órdenes y de las corporaciones, que valora la creencia religiosa como un asunto de conciencia individual y no de dimensión colectiva, que entiende la administración de la justicia como un sistema controlado de garantías para la seguridad de todos los ciudadanos. Dos concepciones opuestas que están siempre en el centro de los debates contemporáneos, por un lado, el elogio de la legitimidad de imponer un determinado orden, en este caso, en nombre de la fe, y, por otro, la afirmación del respeto de los derechos individuales y de una organización del poder que no se basa en la violencia sino en mecanismos pacíficos y controlados de decisión.

Cuadro de Goya en el que se representa una escena de la Inquisición, conservado en la Academia Real de San Fernando, en Madrid.

CONCLUSIONES

La Inquisición española mantuvo, desde principios del siglo xvi hasta finales del xviii, un cuerpo permanente de 450 funcionarios remunerados, distribuidos entre los veinte tribunales de distrito y el Consejo. La red de comisarios y familiares alcanzó, en la larga coyuntura de expansión de los tribunales (de 1520 a 1620), entre 10.000 y 15.000 personas. La Inquisición portuguesa, por su parte, tuvo durante casi todo su período de funcionamiento un cuerpo permanente de cien funcionarios remunerados, distribuidos entre cuatro tribunales de distrito y el Consejo. La red de comisarios y familiares conoció su período de expansión sólo entre 1690 y 1770, envolviendo de forma permanente entre 2.000 y 3.000 personas. Durante todo el período de funcionamiento, la Inquisición española se sirvió al menos de 9.000 funcionarios remunerados y de 60.000 comisarios y familiares, mientras que la Inquisición portuguesa empleó alrededor de 3.000 asalariados (nuestro fichero cuenta 799 agentes con jurisdicción, entre inquisidores generales, miembros del *Conselho Geral,* inquisidores, diputados y fiscales), habiendo investido a más de 20.000 agentes no remunerados (familiares y comisarios). Los datos sobre la Inquisición romana son más difíciles de unificar, aunque la dimensión del cuerpo permanente no debe de estar por debajo de la realidad española, dada la dispersión de numerosos tribunales y la responsabilidad atribuida a los comisarios (designados como *vicarí).* La diferencia se hace más visible en lo que a los familiares se refiere, sobre todo en los Estados independientes de Roma, donde se pusieron bastantes restricciones a la investidura de estos agentes.

Estas poderosas organizaciones, que deben ser consideradas entre los más importantes aparatos burocráticos de las sociedades meridionales del Antiguo Régimen, conocieron una cierta unidad de base,

pues se identifican por su *status* de tribunales eclesiásticos creados por el papa para perseguir las herejías; se legitiman regularmente por medio de los nombramientos papales, en los cuales se confirma la delegación de poderes del jefe de la Iglesia; disponen de una cultura jurídica común; organizan intercambios de informaciones, sobre todo en lo referente a la censura de libros; y comparten la misma taxonomía de delitos bajo su jurisdicción. Con todo, las diferencias son también sensibles. En primer lugar, de configuración, pues las Inquisiciones hispánicas se organizan territorialmente en tribunales de distrito de grandes dimensiones, que permiten un trabajo más sistemático, tanto en la red urbana como en las periferias rurales. Por otro lado, aunque el grado de centralización sea parecido en las diversas Inquisiciones, en España y Portugal el nivel intermedio de la organización es más sólido, compuesto por dos o tres inquisidores y un fiscal en cada tribunal de distrito. En la Inquisición romana, por el contrario, el nivel de base es más fuerte, con una red de comisarios *(vicari)* que goza de una mayor capacidad de iniciativa y de decisión (detención, investigación, instrucción de procesos, etc.). Existen asimismo diferencias en lo referente a la composición de los tribunales. En la Península Italiana, los inquisidores son dominicos y franciscanos formados en Teología, mientras que en el mundo ibérico los inquisidores son clérigos seculares formados en Derecho Canónico. Esta diferente composición refleja una «naturaleza» también diferente. Así, las Inquisiciones hispánicas son casi totalmente independientes de Roma, de tal forma que la interferencia del papa en la vida cotidiana del tribunal se agota en el nombramiento de los inquisidores generales; los reyes intervienen asimismo en esa investidura (proponen los nombres) y controlan directamente el nombramiento de los miembros del Consejo, tanto en España como en Portugal. Las Inquisiciones hispánicas, manteniendo siempre su condición de tribunales eclesiásticos, gozan de un estatuto mixto, pues se las considera igualmente tribunales regios. Los consejos de la Inquisición forman parte del sistema polisinodal, tanto en la Monarquía española como en la portuguesa, y sus miembros gozan del *status* de miembros del Consejo Real.

Los agentes inquisitoriales, en los casos hispánicos, desarrollan una estrategia relativamente autónoma, reivindicando su condición de jueces del papa o jueces del rey según las diferentes coyunturas, aunque no pueden mantener por mucho tiempo una política de enfrentamiento con el poder monárquico, del que dependen. Esta pretensión de autonomía, además, se expresa en los propios emblemas del tribunal. Los agentes de la Inquisición romana, por el contrario, están ligados de forma estricta a los órganos de la Curia romana. Ejecutan las órdenes de la Congregación del Santo Oficio y sirven de vehículo a

los decretos papales, a los documentos de la Congregación del índice y a otras disposiciones consideradas importantes por el órgano de control. En una situación de relativa fragmentación política, los inquisidores romanos desempeñan un papel que no se debe despreciar como intermediarios entre la Curia romana y la población de otros Estados. Otra diferencia capital se refiere a la percepción de las Inquisiciones por la sociedad. Aunque en la larga duración se aprecia una tendencia a la homogeneización de esa percepción —hoy en día, en general, se habla de Inquisición en singular—, durante el siglo xvi, dicha percepción era más compleja y más atenta a los matices. Podemos recordar los motines de Nápoles en 1510 y 1547 contra la introducción de la Inquisición española, resistencia que se produjo en otros Estados italianos bajo dominio español. Incluso en Nápoles, hemos visto cómo aún a principios del siglo xvm la población se organizó en contra de la sustitución de la Inquisición episcopal tradicional por la Inquisición romana, lo que supone una visión atenta y en grados de las formas de actuación de los diferentes tribunales de fe.

La prolongación de la actividad inquisitorial durante un período de cerca de tres siglos (o incluso más) se debe justamente a la capacidad de adaptación de los tribunales a diferentes contextos políticos, sociales y culturales. En primer lugar, la flexibilidad. Los tribunales inquisitoriales en España se centraron en la persecución de los judeoconversos durante las primeras décadas de funcionamiento; cuando esta «fuente» se agotó, se volvieron hacia los cristianos viejos de los campos, los alumbrados de las ciudades y los moriscos; a finales del siglo xvi y comienzos del siglo XVII, con la entrada masiva de portugueses en España, persiguieron de nuevo el judaismo; durante la segunda mitad del siglo XVII y el siglo xviii, persiguieron las proposiciones heréticas y las nuevas sensibilidades espirituales o filosóficas (molinosismo y Masonería), sin abandonar la «caza» a los conversos. En Portugal, por el contrario, el judaismo monopolizó prácticamente la actividad inquisitorial durante todo el período de funcionamiento. En un contexto en el que la población hebrea convertida por la violencia era mucho más importante, la Inquisición portuguesa evitó agotar esta «reserva», consiguiendo mantener un suministro regular de este tipo de «clientes» hasta el siglo xvm. Sólo el tribunal de Lisboa desarrolló una actividad algo más diversificada, dirigida, todavía en el siglo xvi, contra los luteranos y los moriscos, y durante los siglos xvii y xviii contra los cristianos viejos que se desviaban de la ortodoxia. Los diferentes modelos de acción inquisitorial son visibles en las colonias portuguesas y españolas. En este último caso, los tribunales de Lima, México y Cartagena de Indias persiguieron sobre todo a los cristianos viejos y a los descendientes de indios convertidos, acusados de proposiciones heréticas, blasfemias y «supersticiones», así como a los con-

versos de origen portugués durante el período de unificación de ambas Coronas. En Brasil, los cristianos viejos y los mestizos sufren la mayor parte de los procesos, aunque los conversos de origen portugués representen alrededor del 40% de las causas. En las colonias portuguesas de África oriental y de Asia, el tribunal de Goa persiguió sobre todo a las poblaciones locales convertidas (islamismo hasta mediados del siglo xvii y creencias paganas, en la mayoría de los casos, desde finales del siglo xvi), aunque también a los cristianos viejos, algunos de ellos oriundos de otros países europeos (proposiciones heréticas, blasfemias, protestantismo e islamismo), y a los judeoconversos (estas dos últimas categorías fueron perseguidas sobre todo en la fase inicial, desapareciendo de las listas de sentenciados a lo largo del siglo xvn). En la Península Italiana la situación también variaba en función de los diferentes territorios. En los principales Estados del norte, con fuertes lazos comerciales con Europa central, la Inquisición romana persiguió a los protestantes, sobre todo durante la segunda mitad del siglo xvi, así como a los agentes mágicos, mientras que en los Estados del sur, la actividad inquisitorial se centró en los delitos «menores», como las proposiciones heréticas, las blasfemias o las supersticiones.

El impacto social de las Inquisiciones fue enorme, por un lado debido a la labor sin precedentes de exclusión sistemática de los perseguidos y de sus descendientes y, por otro, debido al *status* particular que se garantizaba a sus agentes. El número de procesos es significativo: para España se calcula en 84.000 tan sólo entre 1540 y 1700 (sabemos, además, cómo el período de 1481 a 1540 fue más violento); en el caso de Portugal es de alrededor de 45.000 entre 1536 y 1767; para Italia, los datos disponibles en relación a Venecia, al Friuli y a Nápoles, permiten calcular un volumen de 2.000 a 3.000 procesos en cada uno de los grandes tribunales entre mediados del siglo xvi y finales del siglo xviii (lo que podría corresponder a varias decenas de miles de procesos en toda la red italiana). En esta actividad frenética, los tribunales de España presentan el ritmo anual más elevado durante el período de establecimiento, mientras los portugueses son los que consiguen mantener un flujo de procesos más importante y regular en la larga duración (esto se produce además en los cuatro tribunales durante el período arriba referido: Lisboa, 9.726; Coímbra, 10.374; Évora, 11.050; y Goa, 13.667). El ritmo de los tribunales romanos está por debajo de los niveles hispánicos, pero no puede dejar de tomarse en consideración, sobre todo si comparamos apenas el universo de los cristianos viejos (en la Península Italiana no hay moriscos y el número de conversos no es significativo). Con todo, el impacto social no se circunscribe a los procesos, quizás el indicador más evidente. De hecho, la persecución fue selectiva, pues las penas

más duras se aplicaron a los judeoconversos y a los moriscos de la Península Ibérica, a los «gentiles» convertidos en el Asia portuguesa y a los conversos y mestizos de América, mientras que en la Península Italiana vemos esas penas reservadas a los protestantes. Las Inquisiciones participaron activamente en los procesos de exclusión de grupos sociales, contribuyendo fuertemente a la consolidación de los prejuicios sobre la «limpieza de sangre». Su acción, por tanto, no se puede valorar por el número de ejecutados o reconciliados, pues nos encontramos ante un gigantesco proceso migratorio de muchas decenas de millares de individuos que huyeron, mientras otros miles fueron desclasificados, sin olvidar una fuerte presencia de asimilados. Además de estos aspectos cuantificables, hemos visto cómo los tribunales inquisitoriales ampliaron su actividad sobre el terreno por medio de los actos de fe (o la publicación de sentencias en las iglesias), a través de las visitas de distrito y de la publicación de edictos, formas de comunicación constantes y eficaces que garantizaban la difusión de los mensajes inquisitoriales. Desde este punto de vista, la política de presencia de la Inquisiciones fue un hecho, sobre todo en el mundo ibérico, en el que los tribunales desempeñaron un papel privilegiado de intermediarios entre el centro y las periferias. Su participación en la producción y en la reproducción del sistema central de valores fue fundamental en la mayor parte del período de funcionamiento, sobre todo en los siglos XVI y XVII.

La otra vertiente del impacto social de las Inquisiciones, el *status* particular de que gozaban sus agentes, remunerados o no, no se puede dejar de considerar. En primer lugar, los tribunales se usaron como trampolín para la carrera de inquisidores y agentes con jurisdicción. Hemos visto cómo la Congregación romana intervino activamente en las relaciones de poder en el seno de la Curia papal, sobre todo en la segunda mitad del siglo XVI, excluyendo candidatos y proponiendo otros (tres papas de este período salieron incluso de la Congregación del Santo Oficio). Una buena parte de los inquisidores, tanto en la Península Italiana como en el mundo ibérico, fueron nombrados obispos, sobre todo en el siglo XVI. Las Inquisiciones desempeñaron, por tanto, un papel importante en la reorganización de la Iglesia en el período de la Contrarreforma, suministrando decenas de nuevos prelados. Además, en el mundo hispánico, los jueces del «Santo Oficio» desempeñaron un cierto papel político, acumulando otros cargos en los principales consejos de ambas Monarquías. La ubicuidad institucional y política de los inquisidores portugueses y españoles se concentró en el siglo XVI y en los comienzos del siglo XVII. Otros cargos de los tribunales inquisitoriales, como los calificadores o los comisarios (en el caso italiano, *vicari)* permitieron la acumulación de funciones por parte de miembros de órdenes religiosas y de clérigos secula-

res, reforzando los lazos entre las Inquisiciones y las instituciones de la Iglesia. Pero, desde el punto de vista del arraigo social de los tribunales inquisitoriales, la red de familiares fue la que desempeñó el papel más importante. Hemos visto el número extraordinario de familiares que fueron investidos con este título en el mundo hispánico, al menos 80.000, cuyo nombramiento se concentró entre 1520 y 1620 en España, mientras en Portugal la red se desarrolló extraordinariamente entre 1690 y 1770. Esta diversidad de situaciones se aprecia asimismo desde el punto de vista social, pues, si durante el siglo xvi los tribunales permitieron el acceso al mercado de los privilegios de las capas medias urbanas, sobre todo de artesanos, así como de propietarios rurales —los nobles estaban formalmente excluidos de la red en el caso portugués—, desde principios del siglo xvn, la red se abre a los aristócratas y a las capas superiores urbanas. Esta diversidad es aún más importante si nos movemos desde una óptica a gran escala hacia una escala intermedia o una escala microscópica, pues la composición de la red de familiares en España es muy diferente en Galicia o en Cataluña, en Toledo o en Mallorca, en Madrid o en Albacete. En cierto sentido, nos encontramos de nuevo ante el fenómeno de flexibilidad al que nos hemos referido en relación a la definición estratégica de objetivos, es decir, que las Inquisiciones supieron adaptarse a los diferentes contextos sociales, dando respuesta, en un primer período, a las aspiraciones sociales de las capas medias urbanas y rurales, pero, abriéndose en un segundo período a las necesidades de distinción de los órdenes privilegiados y de las capas superiores ascendentes de las ciudades.

Esta capacidad de adaptación fue siempre ambigua, pues permitió a las Inquisiciones arraigarse socialmente, en concreto, en el caso portugués, durante el período más difícil de declive de su actividad, pero, al mismo tiempo, supuso la utilización *(inversión* y apropiación) de los tribunales por parte de las élites. Este fenómeno se advirtió ya en el caso de Galicia y de Valencia, donde las élites locales absorbieron, en parte, el aparato inquisitorial, no sólo en lo que a la red de familiares se refiere, sino también a los agentes con jurisdicción. En un plano aún más restringido, como el de pueblos y aldeas, hay ya estudios que nos muestran cómo facciones rivales trataron de utilizar la Inquisición como triunfo suplementario en sus relaciones de poder. De esta forma, podemos comprender mejor las precauciones iniciales de los tribunales tratando de evitar la invasión de las redes de familiares por parte de las élites sociales. Este esfuerzo de autonomía no resistió las primeras dificultades de afirmación de la Inquisición en el trascurso del siglo xvn en España y del siglo xviii en Portugal. En cierto sentido, podemos decir que el arraigo de las Inquisiciones costó una parte de su autonomía, si bien los tribunales consiguieron sobrevivir hasta

principios del siglo xix, pues las resistencias tenaces a su abolición están relacionadas, en buena medida, con los intereses sociales parcialmente tejidos a lo largo del tiempo.

En nuestro trabajo se ha demostrado asimismo el impacto político que tuvieron las Inquisiciones. Impacto directo, gracias a la afirmación de una posición importante dentro de los diferentes sistemas institucionales y al papel desempeñado por los tribunales en el proceso de creación de un nuevo sistema de valores (nos referimos a su período de establecimiento y desarrollo). En primer lugar, los tribunales consiguieron alcanzar una posición central en las Monarquías hispánicas. En España, el Consejo de la Inquisición ocupaba el tercer lugar en la jerarquía de los consejos (después del Consejo de Castilla y del Consejo de Aragón), lugar que se observaba en las principales ceremonias de la Monarquía, sobre todo en las aclamaciones y en los funerales regios. En Portugal, donde la Inquisición desarrolló una enorme autonomía, el rey se vio obligado a retroceder en diferentes ocasiones, como en 1640 y en 1673-1674. En el primero de los casos, el nuevo rey portugués, Juan IV, decidió liberar en 1643 al inquisidor general, detenido bajo la acusación de haber participado en una conspiración en favor de Felipe IV (el prelado vivió aún diez años, sin nunca abandonar el cargo y persiguiendo a los judeoconversos que financiaban la guerra contra Castilla). En el segundo caso, el futuro rey Pedro II, en ese tiempo gobernador del Reino, apoyó las peticiones realizadas ante el papa por los conversos, pero tuvo que cambiar su posición ante la presión unánime de los tres estados en favor de la Inquisición durante las Cortes de 1674. Esta posición política de las Inquisiciones se mantuvo incluso durante su largo período de declive, y así se explica, en parte, la resistencia a la extinción de los tribunales, sobre todo en España, donde se abolieron formalmente en cuatro ocasiones (la primera durante la invasión francesa, la segunda en las Cortes de Cádiz, la tercera durante la revolución liberal de 1820 y la cuarta y definitiva en 1834). Esta posición fue bastante más débil en la Península Italiana, dada la relativa fragmentación política y la dependencia de Roma de la red de los tribunales inquisitoriales emplazados en otros Estados. El desarrollo de una política «jurisdiccionalista» en el trascurso del siglo xviii por parte de diferentes Estados italianos abrió el camino a las restricciones impuestas a los tribunales inquisitoriales e incluso a abolliciones puntuales, que se extendieron a todos los territorios con las invasiones francesas. Con todo, es necesario recordar que el período en el que las Inquisiciones ejercieron una influencia más profunda en todos los niveles —político, social y cultural— se concentró entre las décadas de 1540 y de 1610.

La otra vertiente del impacto político de las Inquisiciones se refiere al papel de los tribunales, a su pesar y contra su voluntad, en el pro-

ceso de creación de un nuevo sistema de valores. Las Inquisiciones, de hecho, utilizaron sus ritos más estrepitosos, como el auto de fe, para afirmar una posición de pilar de la Iglesia militante, principal impedimento para la conquista de la fortaleza asediada por los herejes. Este tipo de retórica, usada en los sermones, se subraya a través de los actos de imposición de penitencia y de castigo, exponiendo en público a millares y millares de condenados. Esta operación constante de propaganda del triunfo contra la herejía es justamente la que se vuelve en contra de las propias Inquisiciones. El cambio en el sistema de valores iniciado durante las últimas décadas del siglo xvn utilizó la imagen represora de las Inquisiciones como objeto de reflexión sobre la (in)tolerancia religiosa. En cierta medida, el papel de las Inquisiciones sufrió en este período una inversión fundamental, pues de temibles guardianes de la fe católica, que hacían valer su severidad como una cualidad de fe esencial para proteger a la Iglesia y a la comunidad de los fieles, pasaron a ser vistas como un caso ejemplar de intolerancia religiosa, de arbitrariedad judicial y de represión ciega e interesada. Este cambio, que no sólo afecta a los países protestantes, sino también a la opinión pública en vías de formación en los países católicos a lo largo del siglo xviii, es representativo de la trasformación del sistema de valores que se produjo en toda Europa. En general, las Inquisiciones, dadas sus constantes prácticas represivas de exclusión social, suministraron un gran ejemplo de lo que era rechazado por parte de la civilización europea, construida, en buena medida, en los últimos tres siglos.

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

I. FUENTES MANUSCRITAS

1.1. ARCHIVIO ARCIVESCOVILE DI UDINE [AAU]
[Excelente catálogo del fondo inquisitorial, elaborado por Andrea Del Col, que se encuentra en vías de publicación. Amplia sala con acceso directo a las fuentes, bien organizadas en los armarios; el sueño de los historiadores)
- Fondo Sancto Officii [SO]
Buste 59, 71, 72, 89.

1.2. ARCHIVIO DI STATO DI VENEZIA [ASV]
[Antiguo inventario aún útil y un personal competente en un ambiente extraordinario]
- Fondo Santo Ufficio [SU]
Buste 8, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162,163, 164.
- Consultori in Jure
Filze 15,27b,83, 105, 111, 113, 127,132.

1.3. BIBLIOTECA MARCIANA (VENECIA)
- Manoscritti italiani
Class. V, 79 (6178)

1.4. ARCHIVIO DI STATO DI MODENA [ASM]
[Pequeño inventario del fondo inquisitorial]
- Fondo Inquisizione [FI]
Buste 251, 252,253, 259,270,271, 272, 273, 301, 302, 303.

1.5. BIBLIOTECA DELL'ARCHIGINNASIO DI BOLOGNA [BAB]
[Inventario bastante general, pero útil]
- Manoscritti
B-36, B-1549, B-1892, B-1912, B-1926, B-1930, B-1937, B-1941, B-1942, B-1943.

1.6. ARCHIVIO DI STATO DI FIRENZE [ASF]
- Archivio Mediceo del Principato
Cod. 5037

1.7. BIBLIOTECA CASANATENSE (ROMA)
- Manoscritti

Cod. 1905 *(vd.* el estudio de John Tedeschi, «The question of magic and witchcraft in two unpublished inquisitorials manuals of the Seventeenth Century», *Proceedings of the American Philosophical Society,* 131,1, 1987, pp. 92-111).

1.8. ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL [AHN]

[Catálogos parciales y de calidad irregular que contrastan con un fichero topográfico formidable, bien administrado por un personal competente]

- Inquisición [Inq.]

Libros 6, 498, 500, 501, 502, 503, 1225, 1226, 1229, 1231, 1232, 1233, 1234, 1236, 1237, 1243, 1244, 1245, 1246. 1247, 1251, 1252, 1253, 1254, 1258, 1259, 1262, 1263, 1264, 1265, 1266, 1267, 1268, 1271, 1272, 1274, 1275, 1276, 1277, 1278, 1279, 1280, 1281.

1.9. BIBLIOTECA NACIONAL DE MADRID [BNM]

[Excelente catálogo de manuscritos, completado por un fichero bastante detallado]

- Manuscritos

718, 721, 754, 760, 784, 790, 799, 1082, 1098, 1267, 1440, 1936, 1960, 2031, 2278, 2354,2372,2394,2436,2440,2927,5532,5750,5760,5938,6056,8448, 11261,21399.

1.10. ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO [ANTT]

[Inventario y ficheros de calidad irregular. Un excelente catálogo de los libros del *Conselho Geral* y de los tribunales de distrito; María do Carmo Dias Farinha, *Os arquivos da lnquisicáo,* Lisboa, Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1990]

- Casa Forte

Mateus do Couto, *Livro das Plantas e Monteas de todas as Fabricas das fnquisicoes deste Reino e India* (manuscrito. Plantas parcialmente reproducidas por Julio Castilho, *Lisboa Antiga,* 2." ed., Lisboa, Cámara Municipal de Lisboa, 1937, pp. 284-292)

- Santo Oficio

Papéis avulsos, Maco 8, n.° 2902.

- Conselho Geral do Santo Oficio [CGSO]

Livros 9, 88, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 103, 105, 118, 136, 158, 185, 201, 210, 256, 298, 301, 314, 346, 347, 348, 369, 395,432, 440. 443, 445, 462, 776.

Macos 32, 33, 40.

- lnquisicáo de Lisboa

Livros 6, 104, 105, 155, 785.

Processos 5234, 5325,6438 y 13255.

- lnquisicáo do Porto

Livros 1 y 2

- lnquisicáo de Coímbra

Livros 252,660, 662, 669,675 y 685.

- lnquisicáo de Evora

Livros 147 y 210.

Processo 8434

- Chancelaria de D. Joáo JJJ

Próprios, Livros 35, 46 y 70.

- Chancelaria de D. Sebastiáo

Próprios, Livro 24.

Privilegios, Livro 2.

1.11. BIBLIOTECA NACIONAL DE LISBOA [BNL]

[Inventario y ficheros antiguos, pero útiles]

- Reservados

Códices 166, 167, 168, 169, 198, 202, 203, 863, 864, 865, 866, 1497, 1537, 6037, 8504.

Ms. 29, n.° 29.

1.12. BIBLIOTECA PÚBLICA MUNICIPAL DO PORTO [BPMP]
- Manuscritos
Cód. 1249.

1.13. BIBLIOTECA PÚBLICA E ARQUIVO DISTRITAL DE ÉVORA [BPADE]
[Antiguo inventario, aún muy útil]
- Manuscritos
Cód. CV1/1-33.

II. FUENTES IMPRESAS

II. 1. DICCIONARIOS

ALONSO, Martín. *Diccinario Medieval Español,* tomo II, Salamanca, Universidad Pontificia, 1986.

BATAGLIA, Salvatore. *Grande Dizionario della Lingua Italiana,* vol. III, Turin, UTET, 1973.

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez e Latino,* 8 tomos, Lisboa/Coímbra, 1712-1724.

Diccionario de la Lengua Castellana, tomo IV, Madrid, Imp. de la Real Academia Española, 1734.

Diccionario de la Lengua Española, 16." ed., Madrid, Real Academia Española, 1936.

Dictionnaire de l'Académie Française, 8* ed., París, Hachette, 1935.

Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers, tomo VIII, Neuchatel, Samuel Faulche, 1765.

FURETIÈRE, Antoine. *Dictionnaire Universel,* tomo II, La Haya, Arnault et Reinier, 1960.

Grand Dictionnaire Universel du xixe siècle, tomo IX, París, Larousse, 1873.

HUGUET, Edmond. *Dictionnaire de la Langue Française du Seizième Siècle* (1934), rééd., tomo IV, París, Didier, 1950.

Le Dictionnaire des Arts et des Sciences, tomo I, Paris, Veuve Jean-Baptiste Coignard, 1694.

LITTRÉ, E. *Dictionnaire de la Langue Française,* tomo III, París, Hachette, 1875.

MORONI, Gaetano. *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica,* vol. XXXVI, Venecia, Tip. Emiliana, 1846.

RICHELET, Pierre. *Nouveau Dictionnaire François,* tomo I. Rouen, Jean-Baptiste Machuel le Jeune, 1719.

SILVA, Antonio de Moraes. *Diccionario da Lingua Portugueza,* 2 tomos, Lisboa, Of. Simôes Tadheo Ferrara, 1789 (hemos utilizado también la 6." y la 10.* edición de 1858 y de 1953 respectivamente).

SIMPSON, J. A. y E. S. C. WEINER. *The Oxford English Dictionary, 2.'* éd., vol. VII, Oxford, Clarendon Press, 1989.

Trésor de la Langue Française, tomo X, París, CNRS, 1983.

Vocabolario degli Academici della Crusca, Venecia. Giovanni Alberti, 1612 (hemos utilizado también la 5." ed. de Florencia, 1894).

11.2. LEGISLACIÓN. REGLAMENTOS, VISITAS

ABOIM, Diogo Guerreiro Camacho de. *Opusculum de privilegiis familiarum, officialumque Sanctae lnquisitionis* (1 .* ed. 1699), Lisboa, Bernardi Antonii de Oliveira, 1754.

ABREU, Capistrano de (éd.). *Primeira visitaçào do Santo Oficio às parles do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça. Confissôes da Bahia, 1591-1592,* Sào Paulo, Paulo Prado, 1922.

ARGUELLO, Gaspar Isidro de. *Instrucciones del Santo Oficio,* Madrid, 1630.

Capitoli da osservare dalli crocesignati di Bologna, Bolonia, Pier Maria Monti. 1706.

Collectorio de diversas letras apostólicas, provisòes reaes, e outros papéis, em que se contení a instituycáo, y primeiro progresso do Sancto Officio em Portugal, y varios privilegios que os Summos Pontífices, y Reys destes Reynos Ihe concederáo, Lisboa, Casas da Sancta Inquisicào, 1566 (hay una segunda edición de este *Colectorio* publicada por la Inquisición en 1634).

Diario das Cortes extraordinarias e constituintes da nacáo portugueza, tomo I, Lisboa, 1821.

Estatutos y constituciones de la ilustre congregación del señor San Pedro Mártir compuesta de señores inquisidores y ministros del Santo Oficio subalternos del Consejo de Su Magestad de la Santa General Inquisición y Tribunal de Corte, Madrid, Joachín Ibarra, 1782.

FARINHA, Maria do Carmo Dias (edición y estudio). «A primeira visita do Conselho Geral da Inquisicào de Lisboa», Lisboa, *Cuadernos Historia Crítica,* 1988.

FRANCA, Eduardo de Oliveira e Sonia Siqueira (eds.). «Segunda visistacao do Santo Oficio às parte do Brasil pelo inquisidor e visitador Marcos Teixeira. Livro das confissóes e ratificacòes da Bahia - 1618-1620», *Anais do Museu Pualista,* XVII, 1963.

GARCÍA, Rodolfo (ed.). «Livro das denunciacòes que se fizerào na visitacào do Santo Oficio à cidade do Salvador da Bahia de Todos os Santos do Estado do Brasil, no anno de 1618», Annaes da Biblioteca Nacional do Rio do Janeiro, 49, 1927, pp. 75-198.

GARCÍA, Rodolfo (ed.). *Primeira visitacào do Santo Oficio às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Fuñado de Mendonca. Denunciacòes de Fernambuco, 1593-1595,* Sào Paulo, Paulo Prado, 1929.

JIMÉNEZ MONTESERÍN, Miguel (org.). *Introducción a la Inquisición Española. Documentos básicos para el estudio del Santo Oficio,* Madrid, Editora Nacional, 1980.

LAPA, José Roberto Amarai (ed.). *Livro da visitacào do Santo Oficio da Inquisicào ao Estado do Grao Para, 1763-1769,* Petrópolis, Vozes, 1978.

LLORCA, Bernardino (org.). *Bulario pontificio de la Inquisición Española en su período constitucional (1478-1525),* Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1949.

PEREIRA, Isaias da Rosa (org.). *Documentos para a historia da Inquisicào em Portugal (século XVI),* Lisboa, 1987.

Regimentó do juizo das confiscacòes pelo crime de heresia e apostasia, Lisboa, Miguel Manescal, 1695.

Regimentó do Sancto Officio da lnquisicam dos Reynos de Portugal, Lisboa, Pedro Craesbeck, 1613.

Regimentó do Sancto Oficio da Inquisicào dos Reynos de Portugal, Lisboa, Manoel da Sylva, 1640.

Regimentó do Sancto Officio da Inquisicào dos Reynos de Portugal, Lisboa, Miguel Manescal da Costa, 1774.

SÁ, Artur Moreira da (org.). *índices de livros proibidos em Portugal no século xvi,* Lisboa, INIC, 1983.

Statuti e regole della divota congregazione de' trecento crocesignati, Bolonia, Constantino Pisani, s.f. [1710].

Statuti e regole della divota congregazione de ' crocesignati, Bolonia, Della Volpe, 1793.

Traslado autentico de todos os privilegios concedidos pelos reys dos reynos e senhorios de Portugal aos officiaes e familiares do Santo Officio da Inquisicào, Lisboa, Miguel Manescal, 1685.

VARNHAGEN, F. Adolfo de (ed.). «Excertos de varias listas de condenados pela Inquisicào de Lisboa, desde o ano de 1711 ao de 1767 compreendendo só brasileiros ou colonos estabelecidos no Brasil», *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro,* VII, 1931.

11.3. MANUALES DE INQUISIDORES Y TRATADOS CONTRA LA HEREJÍA

ALBERGHINI, Giovanni. *Manuale qualificatorum Sanctae Inquisitionis,* Caesaraugustae, Augusti ni Vergas, 1671.

CARENA, Cesare. *Tractatus de officio sanctissimae inquisitionis et modo procedendi in causis fidei,* Cremona, Marc'Antonium Belpierum, 1641.
CASTRO, Alfonso de. *De iusta haereticorum punitione,* Salamanca, Ioannes Giunta, 1547.
COMO, Bernardo da. *Lucerna inquisitorum haereticae pravitatis,* Venecia, Marcum Antonium Zalterium, 1596.
DEL BENE, Tommaso. *De officio S. Inquisitionis circa haeresim,* Lugduni, Ioannis Antonii Huguetan, 1666.
EYMERICH, Nicolás y Francisco Peña. *Le manuel des inquisiteurs,* introducción, traducción y notas de Louis Sala-Molins, París/La Haya, Mouton, 1973 [ed. española: Muchnick. Barcelona] *(vd.* el estudio de Agostino Borromeo, «A propósito del "Directorium Inquisitorum" de Nicolas Eymerich e delle sue edizioni cinquecentesche». *Critica Storica,* XX, 1983, pp. 499-547).
FIESTA, Fr. Pietro Martire. *Breve informatione del modo di tratare le cause del Santo Officio per li molto rr. vicarij della S. Inquisizione, instituiti nella diocesi di Bologna,* Bolonia, Vittorio Benacci, 1604.
GARCIA, Pablo. *Orden que communmente se guarda en el Santo Oficio de la Inquisición acerca del procesar de las causas,* Madrid, Pedro Madrigal, 1591.
Gui, Bernard. *Manuel de l'inquisiteur* (manuscrito ca. 1324), edición con traducción de G. Mollat), 2 tomos, París, Les Belles Lettres, 1964.
MASINI, Eliseo. *Sacro arsenale overo prattica dell'officio della S. Inquisizione ampliata,* Genova, Giuseppe Pavoni, 1625 (la edición de Bolonia de 1665, ha sido reeditada recientemente bajo el título // *manual degli inquisitori, overo prattica dell'Officio della Santa Inquisizione,* Milán, Xenia, 1990).
MENGHINI, Tommaso. *Regole del tribunale del Santo Officio, praticate in alcuni casi imaginara,* Ferrara, 1687.
PLUQUET, François André Andrien. *Mémoires pour servir à l'histoire des égarements de l'esprit humain par rapport à la religion chrétienne: ou dictionnaire des hérésies, des erreurs et des schismes, 2* tomos, Paris, Nyon, 1773.
SIMANCAS, Diego de. *Institutiones catholicae quibus ordine ac brevitate discritur quicquid ad praecavendas et extirpandas haereses necessarium est,* Valladolid, Aegidij de Colomies, 1552.
VILLADIEGO, Gundissalvum de. *Tractatus contra hereticam pravitatem.* Valencia, 1484.

II.4. RELACIONES DE AUTOS DE FE

Auto publico defee, celebrado en la ciudad de Sevilla, Francisco de Lyra, 1648.
BOCANEGRA, Mathias de. *Auto general de lafee,* México, Antonio Calderín, s.f. [1649].
GARAU, Francisco. *La fee triumfante,* Mallorca, 1691.
GÓMEZ DE MORA, Juan. *Auto de la fe celebrado en Madrid este año de MDCXXXII,* Madrid, Francisco Martínez, 1632.
MARTÍNEZ, Nicolás. *Auto general de lafee,* Córdoba, Salvador de Cea Tesa, 1655.
MATRANGA, Girolamo. *Racconto dell'atto publico di fede,* Palermo, Nicolò Bua, 1658.
MUNGITORE, Antonino. *L'atto publico di fede,* Palermo, Agostino e Antonino Epiro, 1724.
MONTESINOS, Fernando de. *Auto de fe celebrado en Lima el 23 de Enero de 1639,* Lima, Pedro de Calderón, 1639.
Noticia verdadera de la inspirada y maravillosa conversión..., Sevilla, Herederos de Tomás López de Hará, s.f. [1722].
OLMO, Joseph del. *Relación histórica del auto general de fe que se celebro en Madrid este año de 1680,* Madrid, Roque Rico de Miranda, 1680.
Relación [Autos particulares de Barcelona y de Murciel], Sevilla, Manuel de los Ríos, s.f. [1725].
Relación de los autos particulares de fe, Madrid, s.f. [1727].
Relación de los reos que salieron en el auto particular de fe, Madrid, s.f. [1721].
Relación de los sambenitos que se han puesto y renovado este año de 1755 en el claustro

del Real Convento de Santo Domingo de esta ciudad de Palma por el Santo Oficio de la Inquisición del Regno de Mallorca, de reos relaxados y reconciliados publicamente por el mismo tribunal desde el año de 1645, Mallorca, 1755.

Relación del auto de fe que se celebro a los 21 de lunio de 1627 años en la indita ciudad de Barcelona, Barcelona, Esteuan Liberos, 1627.

Relación verdadera del auto general de la fee, que celebro el Santo Oficio de la Inquisición de la ciudad de Lisboa, en el terreno del Palacio de dicha ciudad el 8 de Agosto de este presente año de 1683, Sevilla, 1683.

Relatione dell'atto di fede [Valladolid, 1559], Bolonia, Alessandro Benacio, s.f. [1559].

Relazione distinta del ristretto del processo, e sentenza contro Giulio Legni..., Roma, Gio. Francisco Craches, 1719.

Relazione distinta del ristretto dei processi, e sentenze contro Silvestro, e Giulio Padre, e Figlio Legni.... Roma/Bolonia, Carlo Alessio y Clemente Maris Fratelli Sassi, 1719.

Ruiz DE CEPEDA MARTÍNEZ, Rodrigo. *Auto general de la fee,* México, Viuda de Bernardo Calderón, s.f. [1659].

II. 5. SERMONES DE AUTOS DE FE

ALMEIDA, P. Ayres de. *Sermam do acto da fee,* Coímbra, 1697.

ANUNCIACÀO, Fr. Diogo da. *Sermam do auto da fe,* Lisboa, 1705.

LEMOS, Fr. Manuel de. *Sermào da fee,* Coímbra, 1618.

TELES, Fr. Bernardo. *Sermam do auto dafe,* Lisboa, 1709.

SANTA ANNA, Fr. Estévào de. *Sermào do acto da fee,* Coímbra, 1612.

SÀO TOMAZ, Fr. Bento. *Sermào do acto da fee,* Coímbra, 1673.

TORRES, Dr. Francisco. *Sermào do acto publico da fee,* Coímbra, s.f. [1720].

VIEGAS, Fr. Francisco. *Sermào do acto da fé,* Coímbra, 1718.

II. 6. CRÓNICAS, MEMORIAS Y CORRESPONDENCIA

BERNALDEZ, Andrés. «Historia de los Reyes Católicos Don Fernando y Doña Isabel» en *Crónicas de los Reyes de Castilla* (ed. coordinada por Cayetano Roseli), tomo III, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1953.

BUCHARDUS, Joannes. *Diarium romanae curiae sub Alessandro VI Papa,* en J. C. Eccardi, *Corpus Historicum MediiAevi,* tomo II, Lipsiae, 1743, p. 2017.

ESCOLANO, Gaspar. *Segunda parte de la decada primera de la historia de la insigne y coronada ciudad y reyno de Valencia,* Valencia, Pedro Patricio Mey, 1611.

FERNÁNDEZ DE AYALA AULESTIA. Miguel. *Practica y formulario de la chancilleria de Valladolid,* Valladolid, Joseph de Rueda, 1667.

JULIO CÉSAR. *The gallic war* (texto latino con traducción inglesa de H. J. Edwards), Londres/Cambridge Massachusetts, Heineman/Harvard University Press, 1917.

LAVANHA, Joào Baptista. *Viagem da Catholica Real Magestade del Rey D. Filipe II,* Madrid, Thomas Iunti, 1622.

MARIANA, Juan de. *Historia General de España* (1.* ed. latina, 1592; 1." ed. española, 1601) en *Obras,* voi. II, Madrid. Biblioteca de Autores Españoles, 1950.

MELO, Francisco Manuel de. *Tacito portuguez. Vida e morte, dittos e feytos de elrey Dom Joào* /V(ms. ca. 1643-1656), ed. de Afrànio Peixoto, Rodolfo Garda y Pedro Calmon), Rio de Janeiro, Academia Brasileira das Letras, 1940.

MENESES, Luís (conde de Ericeira). *Historia de Portugal restaurado,* tomo I, Lisboa, Joào Galrào, 1679.

PULGAR, Fernando del. *Crònica de ¡os Reyes Católicos* (1." ed. 1565), ed. de Juan de Mata Carriazo, 2 vols., Madrid, Espasa-Calpe, 1943.

Relacòes de Pedro de Alcàcova Cameiro, do tempo que ele e seu pai, Antonio Carneiro, serviram de secretarios (1515-1568), ed. de Ernesto de Campos de Andrade, Lisboa, Imprensa Nacional, 1937.

SANTARÉM, 2.º visconde de. *Memorias para a historia e teoria das Cortes Geraes* (1828), Lisboa, Impr. Portugal-Brasil, 1924.

SILVA, LUÍS Augusto Rebelo da *et alii* (orgs.). *Corpo diplomático portuguez,* 10 vols., Lisboa, Academia Real das Sciencias, 1862-1891.

ZURITA, Jerónimo. *Los cinquo libros postreros de la segunda parte de los Annales de la Corona de Aragon,* Zaragoza, Domingo de Portonarijo y Ursino. 1579.

II. 7. HAGIOGRAFÍAS

BLASCO LANUZA, Vicenzio. *Historia de la \ida, muerte y milagros del siervo de Dios, Pedro de Arbués de Epila,* Zaragoza, Juan de Lanaja y Quartanet, 1624.

GARCÍA DE TRASMIERA, Diego. *Epítome de la santa vida y relación de la gloriosa muerte del venerable Pedro de Arbués* (1.* ed. 1647), Madrid, Diego Diez de la Carrera, 1664.

GRACIÁN SALABERTE, Juan. *Triunfo de la fe: vida y prodigios de San Pedro de Arbués* (1.* ed. 1637), Zaragoza, Diego Gascón, 1690.

II. 8. OBRAS DE POLÉMICA

ALBIZZI, Francesco degli. *Risposta all'Istoria ossi, discorso dell'origine, forma ed uso dell'Ufficio della Inquisizione nella città e dominio di Venezia del P. Paolo Servita, Edizione seconda,* s.l., s.f. [ca. 1659].

ALVARADO, Fr. Francisco. *Cartas críticas,* 5 tomos, Madrid, Imp. Aguado, 1824-1825.

An abstract of the account of the proceedings of the Inquisition in Portugal, Londres, John Baker, 1713.

An account of the cruelties exercised by the Inquisition in Portugal to which is added a relation of the detention of Mr. Luois Ramé in the prisons of the Inquisition in the kingdom of Mexico and Spain, and of his happy deliverance. Written by one of the Secretaries of the Inquisition, Londres, Burrough and J. Baker, 1708 (texto probablemente de la autoría de Pedro de Lupina Freiré, antiguo secretario del Santo Oficio portugués, que apoyaba, en 1673, las peticiones de los conversos).

An account of the rise and present state of the inquisition showing that those of Spain and Portugal are contrary to the divine and political laws, and more Cruel and Tyrannical in their proceedings than that in Italy, Londres, J. Brotherton, 1730.

An authenthick narrative of the origin, establishment and progress of the Inquisitions in Italy, Spain and Portugal, Londres, 1748.

BAKER, James. *A complete history of the Inquisitions in Portugal, Spain and Italy, the East and West Indies in all its branches,* Westminster, O. Payne, 1736.

BEAULIEU, Luke de. *The Holy Inquisition, wherein is represented what is the religion of the Church of Rome and how they are dealt with that dissent from it,* Londres, Joanne Brome, 1681.

BECCARIA, Cesare. *Opere,* vol. I, *Dei deliti e delle pene* (1764), ed. de Gianni Francioni, Milán, Mediobanca, 1984.

BERINGER, Joachim. *Hispanicae lnquisitionis et carnificinae secretiora,* Ambergae, Johoannem Schòfeldium, 1611.

BOWER, Archibald. *Mr. Bower's own account of his escape from the Inquisition,* Edimburgo, 1757.

Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde représentées par des figures dessinées de la main de Bernard Picart avec une explication historique, et quelques dissertations curieuses. Tomos I y II, Amsterdam, J. F. Bernard, 1723.

CHANDLER, Samuel. *The history of persecution, from the patriarchal age, to the reign of George II. A new edition, to which are added the Rev. Dr. Buchanan's notices of the present state of the Inquisition at Goa,* Hull, Charles Atmore, 1813.

COUSTOS, John. *The sufferings of John Coustos for free-Masonery and for his refusing to*

turn roman catholic in the Inquisition of Lisbon where he was sentenc'd, Londres, W. Strahan, 1746.

CROSE, Jean Cornand de la. *Three letters concerning the present state of Italy, written in the year 1687,* Londres, 1688.

DELLON, Charles. *Relation de l'Inquisition de Goa,* París, Daniel Horthemals, 1688.

DUGDALE, Richard. *A narrative of unheard of popish cruelties toward protestants beyond sea: or a new account of the bloody Spanish Inquisition,* Londres, John Hancock, 1680.

ENZINAS, Francisco de. *Histoire de l'Estât du Pays-Bas, et de la religion d'Espagne,* Estrasburgo, 1558.

FACCHINEI, Fernando. *Note ed osservazioni,* Venecia, 1765.

GEDDES, Michael. «A view of the court of Inquisition in Portugal», en *Miscellaneous Tracts,* vol. I, Londres, 1702.

GIANNONE, Pietro. *Istoria Civile del Regno di Napoli* (1* ed. 1723), 4." ed. aumentada, 4 tomos, Giambatista Pasquali, 1766.

GOUJET, Claude-Pierre. *Histoire des Inquisitions, où l'on rapporte l'origine et les progrès de ces tribunaux, leurs variations, les formes de leurs juridictions, et l'extrait du manuel des inquisiteurs, 2* tomos, Colonia, Pierre Marteau, 1769.

HELVÉTIUS, Claude-Adrien. *De l'esprit,* 2." ed., tomo I, Paris, Durand, 1758.

LAVALÉE, Joseph. *Histoire des Inquisitions religieuses d'Italie, d'Espagne et du Portugal, 2* tomos, Paris, Capelle et Renand. 1809.

LITHGOW, William. *The total discours of the rare adventures, and painefull perigrinations of long nineteen years Trauayles, form Scotland to the most famous kingdoms in Europe, Asia and Affrica [...] together with the Agrievous tortures he suffered by the Inquisition of Malaga in Spain,* Londres, Nicholas Okes, 1632.

LOCKE, John. *The works of John Locke,* vol. VI, Londres, 1823 (reimp. Scientia Verlag Aalen, 1963).

MACANAZ, Melchor Rafael de. *Defensa crítica de la Inquisición,* Madrid, Antonio Espinosa, 1788.

MACEDO, Francisco de. *Schema illustre, et genuinum Sacrae Congregationis Sancii Officij Romani,* Patavij, Apud Cadorinum, 1676.

MARCHAND, John. *The bloody tribunal or an antidote against popery. Being a review of the horrid cruelties of the Inquisition, as practised in Spain, Portugal, Italy, and East and West Indies,* Londres, Judith Walker, 1756.

MARSOLLIER, Jacques. *Histoire de l'Inquisition et son origine.* Colonia, Pierre Marteau, 1693.

MARTIN, Isaac. *The trial and sufferings of Mr. Isaac Martin, who was put into the Inquisition of Spain, for the sake of the protestant religion,* Londres, 1723.

MILTON, John. *Complete prose works,* vol. II, 1643-1648, New Haven/Londres, Yale University Press/Oxford University Press, 1959.

MONTANUS, Reginaldus Gonsalvius. *Sanctae Inquisitionis Hispanicae Artes,* Heidelberg, Michael Schirat, 1567 (reeditado y traducido, con un estudio de Nicolás Castrillo Benito, El *"Reginaldo Montano": primer libro polemico contra la Inquisición española,* Madrid, CSIC, 1991. En cuanto a la identificación del autor, vd. B. A. Vermaseren, «Who was Reginaldus Gonsalvius Montano?», *Bibliotèque d'Humanisme et Renaissance,* XLVII. 1, 1985, pp. 47-77).

MONTESQUIEU. *L'Esprit des lois* (1748), ed. de Jean Brethe de la Gressaye, tomo III, París, Belles Lettres, 1958.

OLIVEIRA, Cavaleiro de. *Le Chevalier d'Oliveyra brulé en effigie comme hérétique. Comment et pourquoi? Anecdotes et réflexions sur le sujet, données au public par lui-même,* Londres, J. Haberkorn, 1762.

OLIVEIRA, Cavaleiro de. *Opúsculos contra o Santo Oficio,* ed. de A. Gonçalves Rodrigues, Coímbra, 1942.

PANI, Tommaso Vincenzo. *Della punizione degli eretici e del tribunale della Santa Inquisizione. Lettere apologetiche, 2.'* ed. aumentada, Roma, 1795.

PÁRAMO, Luis. *De origine et progressu officii sanctae inquisitionis,* Madrid, Ioannem Flandrum, 1598.

PÉREZ, Antonio. *Las obras y las relaciones,* Ginebra, Pierre Chouet, 1654.
PÉREZ, Antonio. *Relaciones,* París, 1598.
PÉREZ, Antonio. *Segundas cartas,* París, 1603.
PÉREZ, Antonio. *Un pedaco de historia de los sucedido en Caragoca de Aragón, à 24 de Setiembre, del año de 1591* (1591), Valencia, 1959.
PIAZZA, Girolamo Bartolomeo. *A short and true account of the Inquisition and its proceedings as it is practic 'd in Italy, set forth in some particular cases,* Londres, William Bowyer, 1722.
PIGNATA. Giuseppe. *Les aventures de Joseph Pignata echappé des prisons de I 'Inquisition de Rome,* Colonia, Pierre Marteau, 1725.
PUIGBLANCH, Antoni. *La Inquisición sin máscara* (1811), ed. *fac-simil,* Barcelona, Alta Fulla, 1988.
SALGADO, James. 77ie *slaughter house, or a brief description of the Spanish Inquisition,* Londres, William Marshall, 1683.
SARPI, Paolo. *Discorso dell'origine, forma, leggi ad uso dell'Ufficio dell'Inquisizione nella città e dominio di Venezia,* s.l., 1639.
SARPI, Paolo. *Istoria del Concilio Tridentino* (1619), ed. de Corrado Vivami, 2 vols., Turin, Einaudi, 1974.
SARPI, Paolo. *Istoria dell'Interdetto e altri scritti editi e inediti* (ed. M. D. Busneli y G. Gambarini), vol. I, Bari, Laterza, 1940.
SARPI. Paolo. *Opere* (ed. Gaetano y Luisa Cozzi), Milán, Riccardo Ricciardi, 1969.
SARPI, Paolo. «Sopra l'officio dell'Inquisizione (18 Novembre 1618)», en *Scritti Giurisdizionalistici* (editados por Giovanni Gambarini), Bari, Laterza, 1958.
SOUSA. Fr. Antonio de. *Aphorismi inquìsitorum,* Turnoni, Laurentii Durand, 1633.
STOCKDALE, John Joseph. *The history of the Inquisitions, including the secret transactions of the horrific tribunals,* Londres, Bretell, 1810.
This is a short relation of some of the cruel (for the truth sake) of Katherine Evans and Sarah Chevers, in the Inquisition in the Isle of Malta, Londres, Robert Wilson, 1662 (probablemente de la autoría de Daniel Baker).
VAN LIMBORCH, Philip. *Historia Inquisitionis,* Amsterdam, Henriciem Westenimi, 1692.
VIEIRA, P. Antonio. *Cartas,* ed. de Joáo Lucio de Azevedo, 3 vols., Coímbra, Imprensa da Universidade, 1925-1928.
VINCENZO, Girolamo. *Eusebius captivus, sive modus procedendi in curia romana contra luteranos,* Basileae, 1553.
VOLTAIRE. *Candide ou I'optimisme* (1759), ed. de Christopher Thacker, Ginebra, Droz, 1968.
WADSWORTH, James. *The English Spanish pilgrime, or a new descovery of Spanish popery and iesuiticall stratagems,* 2* ed. aumentada, Londres, T. Cotes, 1630.

II. 9. OBRAS ANTIJUDÍAS Y ANTIISLÁMICAS

APRESENTACÀO, Fr. Luís da. *Demostración evangelica y destierro de ignorancias iudaicas,* Lisboa, Mattheus Pinheiro, 1631.
BARROS, Joáo de. *Ropica pnefma,* Lisboa, Germáo Galharde, 1532.
ESTE, Joáo Baptista de. *Dialogo entre discípulo e mestre catechizante,* Lisboa, Geraldo da Vinha, 1621.
LEAO, Gaspar de. *Desegano de perdidos* (1573), ed. Eugenio Asensio, Coímbra, Imprensa da Universidade, 1958.
MATOS, Vicente da Costa. *Breve discurso contra a herética perfidia do judaismo,* Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1622.

II. 10. OBRAS DE DOCTRINA, LITURGIA E ICONOLOGÍA

Biblia Sagrada (traducción de Antonio Augusto Tavares *et alii),* Lisboa, Difusora Bíblica, 1993.

MARTENE, Edmundo. *De antiquis ecclesiae ritibus* (1* ed. 1690), 4 tomos, Amberes, 1763-1764.
PIMONT, S. G. *Hymnes du bréviaire romain,* París, 1884.
RIPA, Cesare. *Iconologia overa descriltione de diverse imagine cauate dell'antichità, e di propria inventione, 2.'* ed. revisada por el autor, Roma, Lapido Tacij, 1602. [ed. española, Akal, Madrid]
VALERIANO, Pietro. *Hieroglyphica sive de sacris aegyptiorum literis commentarii,* Basileae, 1556.

III. BIBLIOGRAFÍA SOBRE LAS INQUISICIONES

[Hemos excluido las referencias a los instrumentos de trabajo, catálogos y libros de arte, teoría y métodos, ritos e iconología, organizaciones y obras de referencia utilizados para los diferentes contextos]

III.l. OBRAS GENERALES

GUIRAUD, Jean. *Histoire de l'Inquisition au Moyen Age,* 2 tomos, París, Auguste Picard, 1935-1938.
HALICZER, Stephen (dir.). *Inquisition and Society in early modem Europe,* Londres, Croom Helm, 1987, pp. 47-63.
HENNINGSEN, Gustav y John TEDESCHI (eds.). *The Inquisition in the early modem Europe. Studies on sources and methods,* Dekalb, Northern Illinois University Press, 1986.
L E A , Henry Charles. *A History of the Inquisition of Spain,* 4 vols., Nueva York, MacMillan. 1906-1907 [ed. española: *Historia de la Inquisición española,* 3 vols., Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983].
L E A , Henry Charles. *A History of the Inquisition in the Middle Ages* (1.* ed. 1888), 3 vols., Nueva York, MacMillan, 1906.
L E A , Henry Charles. *The Inquisition in the Spanish dependencies. Sicily, Naples, Sardinia. Milan, The Canaries, Mexico, Peru, New Granada,* Nueva York, MacMillan, 1908.
MAISONNEUVE. Henri. *Études sur les origines de l'Inquisition,* París, J. Vrin, 1942.

III.2. ESPAÑA

AA. VV. *Inquisición Española. Nuevas aproximaciones,* Madrid, Centro de Estudios Inquisitoriales, 1987.
ALCALÁ, Ángel (ed.). *Inquisición española y mentalidad inquisitorial,* Barcelona, Ariel, 1984.
ALCALÁ, Ángel. *Los orígenes de la Inquisición en Aragón. S. Pedro de Arbués, mártir de la autonomía aragonesa,* Zaragoza, Diputación General de Aragón, 1984.
AMADOR DE LOS Ríos, J. *Historia social, política y religiosa de los judíos en España y Portugal,* (1875-1876), reimpr., 3 vols., Madrid, 1984.
AVILES FERNÁNDEZ, Miguel. «Los inquisidores generales: estudio del alto funcionariado inquisitorial en los siglos xv y xvi», *Ifigea,* 1, 1984, pp. 77-96.
BENNASSAR, Bartolomé. «Aux origines du caciquisme? Les familiers de l'Inquisition en Andalousie au xvne siècle». *Caravelle,* XXVII, 1976, pp. 63-71.
BENNASSAR, Bartolomé (éd.). *L'Inquisition espagnole, xve-xixe siècle,* Paris, Hachette, 1979 [ed. española: *Inquisición española: poder político y control social,* Barcelona, Crítica, 1981].
BETHENCOURT, Francisco. «The "auto da fé": ritual and imagery», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes,* LV, 1992, pp. 15-168.
CARDAILLAC, Louis. *Moriscos y cristianos viejos: un enfrentamiento polémico, 1492-1640,* traducción del francés, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1979.

CARO BAROJA, Julio. *Las brujas y su mundo,* Madrid, Alianza, 1966.

CARO BAROJA, Julio. *Los judíos en la España moderna y contemporánea,* (1963), 2.* ed., 3 vols., Madrid, 1978.

CARO BAROJA, Julio. *Los moriscos del Reino de Granada* (1957), 3.* ed., Madrid, Istmo, 1985.

CARO BAROJA, Julio. *Vidas mágicas e Inquisición, 2* vols., Madrid, Taurus, 1967.

CARRASCO, Rafael. «Preludio al "siglo de los portugueses". La Inquisición de Cuenca y los judaizantes lusitanos en el siglo xvi», *Hispania,* XLVII, 166, 1987, pp. 503-559.

CONTRERAS, Jaime. *El Santo Oficio de la Inquisición en Galicia (poder, sociedad y cultura),* Madrid, Akal, 1982.

CONTRERAS, Jaime y DEDIEU, Jean-Pierre. «Geografía de la Inquisición Española: la formación de los distritos, 1470-1820», *Hispania,* XL, 144, 1980, pp. 37-93.

DEDIEU, Jean-Pierre. *L'administration de la foi. L'Inquisition de Tolède, xvie-xvuie siècle,* Madrid, Casa de Velázquez, 1989.

DEDIEU, Jean-Pierre. «Les causes de foi de l'Inquisition de Tolède (1483-1820)», *Mélanges de la Casa de Velázquez,* XIV, 1978, pp. 143-171.

DEDIEU, Jean-Pierre. «Les inquisiteurs de Tolède et la visite de district. La sédentarisation d'un tribunal (1550-1639)», *Mélanges de la Casa de Velázquez,* XIII, 1977, pp. 235-256.

DEDIEU, Jean-Pierre. «Responsabilité de l'Inquisition dans le retard économique de l'Espagne? Éléments de réponse», *en* AA. VV, *Aux origines du retard éconmique de l'Espagne. XVle-XIXe siècle,* Paris, CNRS, 1983, pp. 143-153.

DEFOURNEAUX, Marcelin. *L'Inquisition espagnole et les livres français du xvme siècle,* Paris, PUF, 1963.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio. *Autos de la Inquisición de Sevilla (siglo XVII),* Sevilla, Publicaciones del Ayuntamiento, 1981.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio, *Los judeoconversos en la España moderna* (1955), nueva ed. reescrita, Madrid, MAPFRE, 1992.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio y Bernard VINCENT. *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría,* Madrid, 1978.

ECHEVARRÍA GOICOECHEA, Miguel *et alii.* «Distribución y número de los familiares del Santo Oficio en Andalucía durante los siglos xvi-xvm», *Hispania Sacra,* XXXIX, 79, 1987, pp. 59-94.

ESCUDERO, José Antonio (ed.). *Perfiles jurídicos de la Inquisición española,* Madrid, Instituto de la Inquisición, 1989.

FERRER BENIMELI, José A. *La Masonería española en el siglo xvm,* 2." ed. revisada, Madrid, Siglo XXI, 1986.

FERRER BENIMELI, José A. *Masonería, Iglesia e ilustración,* 4 vols., Madrid, Fundación Universitaria Española, 1976-1977.

FITA, Fidel, «Los conjurados de Sevilla contra la Inquisición en 1480», *Boletín de la Real Academia de la Historia,* XVI, 1890, pp. 450-456.

FLYNN, Maureen. «Mimesis of the Last Judgement: the Spanish auto de fe», *The Sixteenth Century Journal,* XXII, 2, 1991, pp. 281-297.

GALENDE DÍAS, Juan Carlos. «El Santo Oficio y los primeros Borbones (1700-1759)», *Hispania,* XLVIII, 169, 1988, pp. 553-598.

GARCÍA CÁRCEL, Ricardo. *Herejía y sociedad en el siglo xvi. La Inquisición en Valencia (1530-1609),* Barcelona, Península, 1980.

GARCÍA CÁRCEL, Ricardo. *Orígenes de la Inquisición española. El tribunal de Valencia, 1478-1530,* Barcelona, Península, 1976.

HALICZER, Stephen. *Inquisition and society in the Kingdom of Valencia, 1478-1834,* Berkeley, University of California Press, 1990.

HENNINGSEN, Gustav. *El abogado de las brujas. Brujas vascas e Inquisición española* (traducción del inglés), Madrid, Alianza, 1983.

HENNINGSEN, Gustav. «El "banco de datos" del Santo Oficio: las relaciones de causas de la Inquisición española (1550-1700)», *Boletín de la Real Academia de la Historia,* 174, 1977, pp. 547-570.

HUERGA, Alvaro. *Historia de los alumbrados,* 4 vols., Madrid, Fundación Universitaria Española, 1978-1988.

HUERGA CRIADO, Pilar. «La etapa inicial del Consejo de Inquisición (1483-1498)», *Hispania Sacra,* XXXVII, 76, 1985, pp. 451-463.

La Inquisición (catálogo de la exposición), Madrid, Ministerio de Cultura, 1982.

KAMEN, Henry. *La Inquisición Española* (traducción de la 2." ed. inglesa), Barcelona, Crítica, 1985.

L E A . Henry Charles. *The Moriscos of Spain: their conversión and expulsión* (1901), reed.. Nueva York, 1968.

LLÓRENTE, Juan Antonio. *Histoire critique de l'Inquisition en Espagne,* 4 tomos, París. 1817-1818 (ed. española, 1822, reimpresa en 4 vols., Madrid, Hipérion, 1980).

MAQUEDA ABREU, Consuelo. *El auto de fe,* Madrid, Istmo, 1992.

MARAÑÓN, Gregorio. *Antonio Pérez. El hombre, el drama, la época, 2* vols., Madrid, Espasa Calpe, 1947.

MARAÑÓN, Gregorio. «El proceso del arzobispo Carranza», *Boletín de la Real Academia de la Historia,* 127, 1950, pp. 135-178.

MÁRQUEZ, Antonio. *Literatura e Inquisición en España, 1478-1834,* Madrid, Taurus, 1980.

MARTÍNEZ MILLÁN, José. «Crisis y decadencia de la Inquisición», *Cuadernos de Investigación Histórica,* 7, 1983. pp. 1-17.

MARTÍNEZ MILLÁN, José. «La burocracia del Santo Oficio de Cataluña durante el siglo xvm». *Archivo Hispano-Americano,* XLIV, 173-174, 1984.

MARTÍNEZ MILLÁN, José. «La burocracia del Santo Oficio en Valencia durante el siglo xvm». *Miscelánea Comillas,* XL, 77, 1982.

MARTÍNEZ MILLÁN, José. «La burocracia inquisitorial del tribunal de Córdoba durante el siglo xvm». *Boletín de la Real Academia de Córdoba,* LV, 106, 1984.

MARTÍNEZ MILLÁN, José. «La Inquisición en Cataluña durante el siglo xvm. ¿Una institución en crisis?», *Pedralbes,* 4, 1984, pp. 63-92.

MARTÍNEZ MILLÁN, José y SÁNCHEZ RIVILLA, Teresa. «El Consejo de Inquisición (1483-1700)», *Hispania Sacra,* XXXVI, 73, 1984, pp. 71-193.

MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino. *Historia de los heterodoxos españoles* (1880-1882), 4.* ed., 2 vols., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1987.

MONTER, William. *Frontiers of heresy. The Spanish Inquisition from the Basque Lands to Sicily,* Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

MONTERO DE ESPINOSA, José María. *Relación histórica de la judería de Sevilla* (ca. 1820), Sevilla, 1978.

NALE, Sara T. «Inquisitors, priests, and the people during the Catholic Reformation in Spain», *The Sixteenth Century Journal,* XVIII, 4, 1987, pp. 557-587.

PARDO TOMÁS, José. *Ciencia y censura. La Inquisición española y los libros científicos en los siglos xvi y xvii,* Madrid, CSIC, 1991.

PÉREZ VILLANUEVA, Joaquín (ed.). *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes,* Madrid, Siglo XXI, 1980.

PÉREZ VILLANUEVA, Joaquín y ESCANDELL BONET, Bartolomé (eds.). *Historia de la Inquisición en España y América, 2* vols., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1984-1993.

PINTO CRESPO, Virgilio. *Inquisición y control en la España del siglo xvi,* Madrid, Taurus. 1983.

REDONDO, Augustin. «Luther et l'Espagne de 1520 á 1536», *Mélanges de la Casa de Velázquez,* I, 1965, pp. 109-165.

REGUERA, Iñaki. *La Inquisición española en el País Vasco (El tribunal de Calahorra, 1513-1570),* San Sebastián, Txertoa, 1984.

SICROFF, Albert. *Los estatutos de limpieza de sangre. Controversias entre los siglos xvi y xvii* (ed. francesa 1960), *2.'* ed. de la traducción con un nuevo prólogo, Madrid, Taurus, 1985.

TELLECHEA IDÍGORAS, J. I. *El arzobispo Carranza y su tiempo, 2* vols., Madrid, 1968.

IÜ.3. IMPERIO ESPAÑOL

ALBERRO, Solange. *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700,* México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

CASTAÑEDA DELGADO, Paulino y HERNÁNDEZ APARICIO, Pilar. *La Inquisición de Lima (1570-1635),* Madrid, Deimos, 1989.

CLAESSENS, Pierre. *L'Inquisition et le régime penal pour la répression de l'hérésie dans le Pays-Bas du passé,* Turnhout, Typ. Splichal-Roosen, 1886.

GREENLEAF, Richard. *The Mexican Inquisition of the Sixteenth Century,* Albuquerque, University of New México Press, 1969.

TORIBIO MEDINA, José. *Historia del tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima (1569-1820),* Santiago de Chile, Imp. Gutenberg, 1887.

TORIBIO MEDINA, José. *Historia del tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Cartagena de Indias,* Santiago de Chile. Imp. Universo, 1899.

TORIBIO MEDINA, José. *Historia del tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Chile,* Santiago de Chile, Imp. Ercilla, 1890.

TORIBIO MEDINA, José. *Historia del tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México,* Santiago de Chile, Imp. Elviriana, 1905.

III.4. PORTUGAL

AZEVEDO, Joào Lucio de. *Historia dos cristáos-novos portugueses* (1.* ed. 1921), reimpr., Lisboa, Livraria Clàssica, 1975.

BAIÁO, Antonio. «A censura literaria da Inquisicào no século xvn. subsidios para a sua historia», *Boletim de Segunda Classe da Academia das Sciencias de Lisboa,* voi. IX, 1915, pp. 356-379.

BAIÁO, Antonio. «A censura literaria inquisitorial», *ibidem,* voi. XII, 1917-1918, pp. 473-560.

BAIÁO, Antonio. *A Inquisicào em Portugal e no Brasil. Subsidios para a sua historia,* Lisboa, Arquivo Histórico Portugués, 1921.

BAIÁO, Antonio. «El-rei D. Joào IV e a Inquisicào», *Anais da Academia Portuguesa da Historia,* sèrie I, 6, 1942, pp. 6-70.

BAIÁO, Antonio. *Episodios dramáticos da Inquisicào,* 3 vols., Lisboa, Seara Nova, 1936-1938.

BETHENCOURT, Francisco. «A Igreja», en José Mattoso (ed.), *Historia de Portugal,* voi. III coordinado por Joaquim Romero Magalhàes, *No Alvorecer da Modernidade (1480-1620),* Lisboa, Círculo de Leitores, 1993, pp. 149-164.

BETHENCOURT, Francisco. «A Inquisicào», en Yvette Kace Centeno (ed.), *Portugal. Os mitos revisitados,* Lisboa, Salamandra, 1993, pp. 99-138.

BETHENCOURT. Francisco. «Cronologia», en *A Inquisicào* (catálogo de la exposición), Lisboa, Biblioteca Nacional, 1987, pp. 13-31.

BETHENCOURT, Francisco. «Declínio e extincào do Santo Oficio», *Revista de Historia Económica e Social,* 20, 1987, pp. 77-85.

BETHENCOURT, Francisco. «Inquisicào e controle social». *Historia Crítica,* 14, 1987. pp. 5-18.

BETHENCOURT, Francisco. *O imaginario da magia. Feiticeiras, saludadores e nigromantes no século XVI,* Lisboa, Universidade Aberta, 1987.

COELHO, Antonio Borges. *Inquisicào de Évora. Dos primordios a 1668, 2* vols. Lisboa, Caminho, 1987.

DÍAS, Graca y José Sebastiào da Silva. *Os primordios da Maconaria em Portugal* (1980), 2.* ed., 4 tomos, Lisboa, INIC, 1986.

FARIA, Ana Leal de. *A polémica sobre a Inquisicào (desde osfins do século XVIII até 1821)* (tesis de licenciatura), Lisboa, Faculdade de Letras, 1971.

FARINHA, Maria do Carmo Dias. *A Madeira nos arquivos da Inquisicào* (separatas de *Actas do Coloquio Internacional de Historia da Madeira),* Funchal, 1986.

FARINHA, Mana do Carmo Dias. «Ministros do Conselho Geral do Santo Oficio», *Memoria,* I, 1989, pp. 101-163.

GLASER, Edward. «Invitation to intolerance. A study of the Portuguese sermons preached at autos-da-Fé», *Hebrew Union College Anual* (Cincinatti), XXVII, 1956, pp. 327-385.

HERCULANO, Alexandre. *Historia da origem e estabelecimento da lnquisicáo em Portugal* (1854-1859), reed. con una introducción de J. Borges de Macedo, Lisboa, Bertrand, 1975.

LEITE, Teresa Pinto, *lnquisicáo e cristáos-novos no reinado de D. Joáo V. Alguns aspectos de historia social* (tesis de licenciatura), Lisboa, Faculdade de Letras, 1962.

LEITE, Jorge Hugo Pires de. *O distrito de Aveiro ñas habilitacoes do Santo Oficio,* apéndice de *Arquivo Distrital de Aveiro,* 16 vols., Aveiro, 1960-1976.

LOURENCO, Paula Marcal. «Para o estudo da actividade inquisitorial no Alto Alentejo: a visita da lnquisicáo de Lisboa ao bispado de Portalegre em 1578-1579», *A Cidade. Revista Cultural de Portalegre,* 3. 1989, pp. 109-138.

LOURENCO, Paula Marcal. *Livro das visitas ao Priorado do Crato, 1587-1588* (trabajo mecanografiado).

MAGALHÁES, Joaquim Romero. «E assim se abriu o judaismo no Algarve», *Revista da Universidade de Coímbra,* XXIX, 1981. pp. 1-74.

MAGALHÁES, Joquim Romero. «Em busca dos tempos da lnquisicáo». *Revista de Historia das ldeias,* 9, 1987, pp. 191-228.

MAGALHÁES, Joaquim Romero. *O Algarve económico, 1600-1773,* Lisboa, Estampa, 1988.

MEA, Elvira. *A lnquisicáo de Coímbra no sécula XVI. A instituicáo, os homens e a sociedade* (tesis de doctorado), Oporto, Faculdade de Letras, 1989.

MIRANDA, Eduardo de y TÁVORA, Arthur de. *Extractos dos processos para familiares do Santo Oficio,* tomo I, Vila Nova de Famalicao, 1937.

MONTEIRO, Fr. Pedro. «Catálogo dos deputados do Conselho Geral da Santa», en *Collecam de documentos, estatutos e memorias da Academia Real da Historia Portugueza,* vol. 1. Lisboa, Pascoal da Sylva, 1721 (el resto de los catálogos de funcionarios de la Inquisición elaborados por este autor, no siempre muy seguros, se conservan en BNL. RES. 497 A).

MOREIRA, Antonio Joaquim. *Historia dos principáis actos e procedimentos da lnquisicáo em Portugal* (1845), reimp., Lisboa, Imprensa Nacional, 1980.

OLIVAL, Fernanda. «A lnquisicáo e a Madeira: a visita de 1618», en *Coloquio Internacional de Historia da Madeira,* vol. II, Funchal, Governo Regional da Madeira, 1990, pp. 764-815.

RÉVAH, I. S. *Étudesportugaises,* París. Fundacáo Calouste Gulbenkian, 1975.

SALOMÓN, H. P. *Portrait of a new christian Fernáo Alvares de Meló (1569-1632),* París, Fundacáo Calouste Gulbenkian, 1982.

SANTOS, María Helena Carvalho dos (ed.), *lnquisicáo,* 3 vols., Lisboa, Universitaria Editora, 1989.

SARAIVA, Antonio José, *lnquisicáo e cristáos-novos,* Oporto, Inova, 1969.

TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. *Judaismo e lnquisicáo. Estudos,* Lisboa, Presenea, 1987.

TEIXEIRA, Antonio José. *Antonio Homem e a lnquisicáo,* Coímbra, Imprensa da Universidade, 1895.

TORRES, José Veiga. «Da repressáo para a promocáo. A lnquisicáo como instancia legitimadora da promocáo social da burguesía comercial», *Fronteira* (en prensa).

TORRES, José Veiga. «Urna longa guerra social. Novas perspectivas para o estudo da lnquisicáo portuguesa, a lnquisicáo de Coímbra», *Revista de Historia das ldeias,* 8. 1986, pp. 56-70.

TORRES, José Veiga. «Urna longa guerra social: os ritmos da repressáo inquisitorial em Portugal», *Revista de Historia Económica e Social,* 1, 1978, pp. 55-68.

III. 5. IMPERIO PORTUGUÉS

BAIÁO, Antonio. *A lnquisicáo de Goa. Tentativa de historia da sua origem, estabelecimento, evolucáo e extincáo, 2* tomos, Lisboa/Coímbra, 1939-1949.

BOYAJIAN, James C. *Portuguese Trade in Asia under the Habsburgs, ¡580-1640,* Baltimore, The John Hopkins University Press, 1993.

CALAÌNHO, Daniela Buono. *Em nome do Santo Oficio. Familiares da lnquisicäo portuguesa no Brasil colonial* (tesis de «mestrado»), Rio de Janeiro, Universidade Federal do Río de Janeiro, 1992.

NOVINSKY, Anita. *Cristäos-novos na Bahia,* Sao Paulo, Universidade de Sao Paulo, 1972.

NOVINSKY, Anita y Tucci, Maria Luiza (eds.). *lnquisicäo: ensaios sobre mentalidades. heresias e arte,* Sao Paulo, EDUSP, 1992.

SALVADOR, José Goncalves. *Cristäos-novos, jesuitas e lnquisicäo,* Sao Paulo, Livraria Pioneira, 1969.

SALVADOR, José Goncalves. *Os cristäos-novos. Povoamento e conquista do solo brasileiro (1530-1680),* Sao Paulo, Livraria Pioneira, 1976.

SIQUEIRA, Sonia A. *A lnquisicäo portuguesa e a sociedade colonial,* Sao Paulo, Atica, 1978.

SMITH, David Grant. *The mercantile class of Portugal and Brazil in the Seventeenth Century: a socioeconomic study of the merchants of Lisbon and Bahia,* Austin, The University of Texas, 1975 (Ph. D., reproducción U.M.I.).

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz. Feiticaria e religiosidade popular no Brasil colonial,* Säo Paulo, Companhia das Letras, 1986.

VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados. Moral, sexualidade e lnquisicäo no Brasil,* Río de Janeiro, Campus, 1989.

WIZNITZER, Arnold. *Os judeus no Brasil colonial* (traducción del inglés), Säo Paulo, Livraria Pioneira, 1966.

III. 6. ITALIA

AMABILE, Luigi. // *Santo Officio della Inquisizione in Napoli* (1.* ed. 1892), Soverio, Rubbettino, 1987.

«Atti del convegno internazionale sull'Inquisizione nei secoli xvi e XVII» (Roma, 1981). *Annuario dell'Istituto Storico per l'Età Moderna e Contemporanea,* voi. XXXV-XXXVI, 1983-1984 y voi. XXXVII-XXXVIÍI, 1985-1986.

BATTISTELLA, Antonio. // *Santo Officio e la riforma religiosa in Bologna,* Bolonia, Nicola Zanichelli, 1905.

BIONDI, Albano. «Lunga durata e microarticulazione nel territorio di un ufficio dell'Inquisizione: il "Sacro Tribunale" a Modena (1292-1785)», *Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico in Trento,* Vili, 1982, pp. 73-90.

CANOSA, Romano. *Storia dell'Inquisizione in Italia, della metà del Cinquecento alla fine del Settecento,* 5 vols., Roma, Sapere 2000, 1986-1990.

CANTIMORI, Delio. *Eretici italiani del Cinquecento,* Florencia, Sansoni, 1939.

CANTÙ, Cesare. *Gli eretici d'Italia,* 3 vols., Turin, 1865-1866.

CORVISIER, Constantino. *Compendio dei processi del Santo Uffizio di Roma (da Paolo III a Paolo TV),* Roma, Società Romana di Storia Patria, 1880.

DAVIDSON, Nicolas S. «Rome and the Venetian Inquisition in the Sixteenth Century», *Journal of Ecclesiastical History,* 39, 1, 1988, pp. 16-36.

DAVIDSON, Nicholas S. «Training and power: the careers of Italian Inquisitors in the Sixteenth Century», en Anita Novinsky, *Actas do 1." Congresso Luso-Brasileiro sobre Inquisicào* (en prensa).

DELCOL, Andrea. «Organizzazione, composizione e giurisdizione dei tribunali dell'Inquisizione romana nella repubblica di Venezia (1500-1550)», *Critica Storica,* XXV, 2, 1988, pp. 244-294.

DREI, Giovanni. *Sulle relazioni tra la Santa Inquisizione e lo Stato nei ducati parmensi (secolo xvin),* separata de *Miscellanea di Studi in Onore di P. C. Folletti,* Modena, 1914.

FIRPO, Luigi. «Esecuzioni capitali in Roma (1567-1671)», en AA. VV., *Eresia e riforma nell'Italia del Cinquecento. Miscellanea I,* Florencia, 1974, pp. 307-342.

FIRPO, Massimo. «Filippo II, Paolo IV e il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morene», *Rivista Storica Italiana,* XCV, 1983, pp. -5-62.

FIRPO, Massimo. *// processo inquisitoriale di Cardinal Giovanni Morone. Edizione critica,* 4 vols., Roma, Istituto Storico Italiano per l'Età Moderna e Contemporanea, 1981-1984.

FIRPO, Massimo y MARCATO, Dario. «Il primo processo inquisitoriale contro il cardinal Giovanni Morone (1552-1553)», *Rivista Storica Italiana,* XCIII, 1981, pp. 71-142.

GARUFI, Carlo Alberto. *Fatti e personaggi dell'Inquisizione in Sicilia* (1* ed. 1914-1921), Palermo, Sellerio, 1978.

GINZBURG, Carlo. */ benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento,* Turin, Einaudi, 1966.

GIROLAMO, Biscaro. «Inquisitori ed eretici lombardi (1292-1318)», en *Miscellanea di Storia Italiana,* serie III, voi. XIX, 1922.

GIUNTA, Francesco, *Dossier Inquisizione in Sicilia,* Palermo, Sallerio, 1991.

GRENDLER, Paul F. *The roman Inquisition and the venetian press, 1540-1605,* Princeton, Princeton University Press, 1977.

LA MANTIA, Vito. *Origine e vicende dell'Inquisizione in Sicilia* (1/ ed. 1886-1904), Palermo, Sellerio, 1977.

LOPEZ, Pasquale. *Inquisizione, stampa e censura nel Regno di Napoli tra Cinquecento e Seicento, Ná*poles, 1974.

MARTIN, John. «L'Inquisizione romana e la criminalizzazione del dissenso religioso a Venezia all'inizio dell'Età Moderna», *Quaderni Storici,* 66, 1987, pp. 777-802.

MARTIN, John. *Venice's hidden enemies. Italian heretics in a renaissance city,* Berkeley. University of California Press, 1993.

MARTIN, Ruth. *Witchcraft and the Inquisition of Venice, 1550-1650,* Oxford, Blackwell. 1989.

MENCHI, Silvana Seidel. *Erasmo in Italia, 1520-1580,* Turin, Boringhieri, 1987.

ORANO, Domenico. *Liberi pensatori brusi iati in Roma dal xvt al xvtti secolo,* Roma, 1904.

PANELLA, A. «La censura nella stampa e una questione giurisdizionale tra Stato e Chiesa a Firenze», *Archivio Storico Italiano,* V serie, XLIII, 1909.

PASCHINI. Pio. *Venezia e l'Inquisizione romana da Giulio III a Pio IV,* Padua, 1959.

PROSPERI, Adriano. «Il "budget" di un inquisitore: Ferrara, 1567-1572», *Schifanoia, 2,* pp. 31-40.

PROSPERI, Adriano. «L'Inquisizione fiorentina al tempo di Galileo», *Annali dell'Istituto e Museo di Storia della Scienza, 2,* 1983.

PROSPERI, Adriano. «Vicari dell'Inquisizione fiorentina alla metà del Seicento. Note d'archivio». *Annali dell'Istituto Storico ltalo-Germanico in Trento,* Vili, 1982. pp. 275-304.

RASTRELLI, Modesto. *Fatti attinenti all'Inquisizione e sua istoria generale e particolare di Toscana,* Florencia, Pagani, 1782.

ROMEO, Giovanni. *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma,* Florencia, Sansoni, 1990.

ROMEO, Giovanni. «Per la storia del Sant'Ufficio a Napoli tra '500 e '600. Documenti e problemi», *Campania Sacra,* VII, 1976, pp. 5-109.

ROTONDÒ, Antonio. «La censura ecclesiastica e la cultura», en Ruggiero Romano e Corrado Vivami (eds.). *Storia d'Italia,* voi. V', */ documenti,* Turin, Einaudi, 1973, pp. 1399-1492.

SCIASCIA, Leonardo, *Morte dell'Inquisitore* (1 .* ed. 1967). Milán, Adelphi, 1992.

STELLA, Aldo. *Anabattismo e antitrinitarismo in Italia nel sedicesimo secolo,* Padua. 1969.

TAURISANO, Innocentius. «Series Chronologica Commissariorum S. Romanae Inquisitionis ab anno 1542 ad annum 1916», en *Hierarchia ordinis praedicatorum,* Roma, Un. Typ. Manuzio, 1916, pp. 67-78.

ÌNDICE DE NOMBRES

ABOIM, Diogo Guerreiro Camacho de, 60, 179, 523
ABREU, Capistrano de, 277, 523
ADRIANI, Gett., 478-479
ALFONSO, D. (obispo de Évora), 30
AGUADO, E., 509, 527
ALBERGH1NI, Giovanni, 53, 451, 524
ALBERRO, Solange, 99, 75, 171, 186, 233, 354, 356,409, 533
ALBERT1, Giovanni, 427, 523
ALBERTO DE AUSTRIA (Archiduque-cardenal), 50, 141, 154-155, 249, 457
ALBIZZI, Francesco degli, 452, 464, 527
ALBORNOZ, Gil de, 160
ALCALÁ, Ángel, 530
ALCAÑIZAS (marqués de), 303
ALEGRETE (marqués de). 299
ALEJANDRO VI (papa), 361
ALEJANDRO VII (papa), 132, 164, 235
ALESSANDRINO (cardenal), 146
ALESSIO, Cario, 363, 526
ALEXANDER, Jeffrey, 17
ALFONSO VI (D. rey de Portugal), 154
ALIAGA, Fray Luis, 96, 152
ALMEIDA, Joao Fernandes de, 274
ALMEIDA, Jorge de, 154-155
ALMEIDA. Fortunato de, 252, 387, 393,410,414
ALMEIDA, Ayresde, 312
ALONSO ROMERO, María de Paz, 347
ALONSO, Martín, 152, 218, 222, 347, 428, 523
ALTAMIRA (marqués de), 505
ALVA, (conde de), 355,493
ALVARADO, Fray Francisco, 509, 527
ALVARES, Duarte, 252, 381
AMABILE, Luigi, 9, 432, 497, 535
AMADOR DE LOS RÍOS, José, 530
ANA DE AUSTRIA D.ª (reina de España), 140
ANDERSON, Ruth Matilda, 309
ANDRADE, Ernesto de Campos, 138, 526
ANKARLOO, Bengt, 224
ANTONIO D. (Prior do Crato), 258
ANUNCIACÀO, Fr. Diogo da, 526
APPLETON, Robert, 291
APRESENTACÀO, Fr. Luís da, 529

ARANDA, D. Pedro de, 24
ARANGIO-RUIZ, V., 349
ARBUÉS, Pedro de, 23-25, 131-133, 348, 452, 527, 530
ARCE, José Ramón de, 490
ARCE Y REINOSO, Diego de, 143
ARCE, Fernando de, 143
ARGUELLO, Gaspar Isidro de, 54, 111,285,303, 523
ARIAS DÁVILA D. Juan, 24
ARMAMAR, (conde de), 156
ARRAIS, Fr. Amador, 458
ARRIGONI, Paolo, 363, 475
ASCENCÄO, Fr. Sebastiào, 459
ASENSIO, Eugenio, 354, 457, 529
ASSECA (vizconde de), 299
ATAÍDE, D. Jorge de, 155, 163
ATMORE, Charles, 449, 503, 527
AUBERT, R., 154
AVILES FERNÁNDEZ, Miguel, 530
AYALA (inquisidor), 254, 303, 526
AZAMBUJA, Fr Jerónimo de, 255
AZEVEDO, Joào Lucio de, 8, 31, 128, 161, 163, 208, 307-308, 351, 379-381, 406, 413-414, 421, 433-434, 437, 457-458, 529, 533

BAIÀO, Antonio, 533-534
BAKER, James, 448
BAKER, Johnr, 447, 527
BAKER, Danielr, 446, 529
BALANCY, Elisabeth, 247
BARBACENA (vizcondes de), 382
BARBERINI, cardenal, 179
BARROS, Antonio de, 274
BARROS, Joäo de, 457
BATAILLON, Marcel, 264
BATTAGLIA, Salvatore, 427, 523
BATTISTA, Fr. Giovanni, 204
BATTISTELLA, Antonio, 85, 169, 189,365, 535
BAUMGARTNER, Charles, 227
BAYLES (marqués de), 301
BEAULIEU, Luke de, 444, 527
BECCARIA, Cesare, 467-468, 527
BECKER, Felix, 473
BÉE, Michel, 325
BELPIERUM, Marc'Antonio, 53, 451, 525
BELLARMINO (cardenal), 463
BENACCI, Vittorio, 89, 122, 525
BENACIO, Alessandro, 308, 311, 526
BENAVENTE (conde de), 303
BENE, Tommaso del, 53, 63, 451, 525
BENEDICTO XIV (papa), 47
BENEVIDES, Francisco Fonseca, 495
BENNASSAR, Bartolomé, 68, 245, 269, 373, 386, 530
BERINGER, Joachim, 440, 442, 527
BERNALDEZ, Andrés, 22
BERNARD, J.F., 27, 40, 203, 206, 212, 335, 352, 476, 525, 527, 531
BERNIS, Carmen, 309
BERRUGUETE, Pedro, 18, 111-112, 297, 469-470, 472
BERRUYER, Joseph, 47
BERTARELLI, Achille, 363, 475
BERTELLI, Sergio, 36
BERWICK Y ALBA (duque de), 505
BETHENCOURT, Francisco, 66-68, 119, 154, 187, 257, 274, 283, 377, 383, 406, 422, 457, 495, 530, 533
BIONDI, Albano, 9, 36, 85
BIONDI, Grazia, 46, 85
BIUTRO, D. Leonor de, 332
BLASCO LANUZA, Vicencio, 131, 527
BLOCH, Marc, 10, 326
BLUTEAU, Raphael, 241-242, 290, 325, 428, 523
BOCANEGRA, Mathias de, 285, 295, 525
BOITARD, 477
BOLOGNETTI, Alberto, 91, 93, 195, 363
BONAPARTE, José, 487-488, 490
BORBÓN, Isabel de, 29, 288
BORROMEO, Agostino, 28, 336, 525
BORSI, Stefano, 38
BOURDIEU, Pierre, 11, 108, 367, 384
BOWER, Archibald, 449, 527
BOWYER, William, 447, 529
BOYAJIAN, James C, 381, 413, 535
BRAGANÇA, Alexandre de, 153-155

BRAGANCA, Joào de, 172
BRAGANQA, D. José de, 154
BRAGANCA (duques de Braganca), 154
BR1LL, E. J., 343
BROTHERTON, J., 448, 527
BUCHANAN (reverendo), 502-503, 527
BUCHARDUS, Joannes, 526
BURKE, Peter, 336
BUSACCA, Francisco, 321
BUSNELLI, M. D., 216

CABROL, Fernand, 227, 291
CADAVAL (duque de), 299
CÁDIZ (marqués de), 22
CALAINHO, Daniela Buono, 78
CALDERÍN, Antonio, 285
CALDERÓN, Bernardo, 287, 526
CALDERÓN, Pedro de, 295, 525
CÁMARA, Martim Goncalves da, 249-250
CAM1NHA (conde de), 156,258
CAMPEGGIO, Fr. Camillo, 203
CAMPOS, Joào de, 381
CANO, D. Francisco, 45, 458
CANOSA, Romano, 8, 196, 422, 432, 497, 499-501,535
CANTARELLA, Eva, 349-350, 365
CANTIMORI, Delio, 439, 535
CAPASSO, G., 216
CAPELLI, A., 291
CARACCIOLO, Domenico, 484-485
CARAFFA, Giovanni Pietro, 146
CARCOPINO, Jerome, 333
CARDAILLAC, Louis, 438, 530
CARDONA (duque de), 303
CARDOSO, Antonio Dias, 275
CARENA, Cesare, 53,63, 336,451, 525
CARLOS II (rey de España), 96, 143, 181,288, 326, 358
CARLOS IV (rey de Sicilia y de Napoles), 485
CARLOS V (emperador rey de España), 24-25, 29, 131-132, 139, 181, 254, 288, 309, 330, 438, 459
CARLOS DE AUSTRIA, D. (principe), 139, 288,490
CARNEIRO Antonio, 138
CARNEIRO, Pedro de Alcácova, 526
CARO BAROJA, Julio, 206, 352, 359, 373, 377, 383,413,432, 531
CARPI (cardenal), 146
CARRANZA (arzobispo), 372, 420, 532
CARRASCO, Rafael, 354, 531
CASCAIS (marqués de), 299
CASSIRER, Ernst, 12
CASTANHEIRA (conde de), 381
CASTAÑEDA DELGADO, Paulino, 9, 74, 83, 171, 186, 200, 202, 232, 354, 409, 533
CASTELBRANCO, D. Afonso de, 312
CASTELO BRANCO, Martinho de, 258
CASTELO RODRIGO (marqués de), 382
CASTILHO, Julio, 295, 522
CASTILHO, Pedro de, 50, 58, 106, 155, 157, 163, 337
CASTRILLO BENITO, Nicolás, 440, 5*28
CASTRO, Joào de, 154
CASTRO, Afonso de, 53, 451, 454
CATALINA, D.ª (reina de Portugal), 138, 382
CEA TESA, Salvador de, 113, 285, 525
CENTENO, Yvette Race, 187, 412, 533
CEREJEIRA, M. Goncalves de, 457
CINTRA, Luís Filipe Lindley, 134
CLAESSENS, Pierre, 432, 533
CLEMENTE VII (papa), 37, 125, 236
CLEMENTE X (papa), 235, 340
CLENARDO, Nicolás, 457
COCCHIARA, Giuseppe, 151
COELHO, Antonio Borges, 8, 387, 406,410,412, 435,437
COELHO, Jorge, 55
COIGNARD, Jean-Baptiste, 429, 523
COLONNA, Antonio Branciforti, 464
COMO, Bernardo da, 53, 451
CONSTANTINO (emperador), 349

CONSTANTINO, Girolamo, 364
CONTARINI (cardenal), 146
CONTRERAS, Jaime, 7, 13, 27, 48, 64-66, 68-69. 72-73, 82, 170-171, 185, 247, 261-262, 273, 346, 353-354, 372, 374, 386, 392, 395-396, 399, 401, 405, 408-409, 416, 438, 531
COORNHERT, D. Volkertsz, 470
CORRO, Antonio de, 440, 442
CORVISIER, Constantino, 364, 459, 535
COTES, T., 443, 529
COUSTOS, John, 449, 477, 527
COUTO, Mateus do, 88, 295, 337, 522
CRACHES, Gio. Francisco, 363, 526
CRAESBEECK, Lourenco, 56, 220, 375, 458, 529
CRASBECK, Pedro, 58
CASTRO, Lufs de, 382
CASTRO, Diogo de, 381-383
CROSE, Jean Cornand de la, 446, 528
CROZIER, Michel, 13, 278
CUEVA Y BENAVIDES, Rodrigo de, 181
CUNHA (cardenal de Cunha), 59, 491-492
CUNHA, Joào Cosme da, 154
CURTO, Diogo Ramada, 119, 257
CHABOD, Federico, 216, 462
CHANDLER, Samuel, 449, 503, 527
CHARRON, 430
CHARTIER, Roger, 14, 323, 335
CHASTEL, André, 294
CHEVALIER, Jean, 111, 328, 449, 528
CHICHÉ, Francois, 112-113, 476
CHOUET, Pierre, 460, 529

D'ALEMBERT, 485
D'ESTE, Joào Baptista, 458
DAHRENDORF, Ralf, 290
DAVIDSON, Nicholas S., 9, 44, 166, 169, 535
DE TERUS, fray, 342
DEDIEU, Jean-Pierre, 7, 27, 64-66, 68, 74, 82, 170, 185, 197, 205, 272-273, 346, 353, 373, 386, 391-392,405,409, 433, 531
DEFOURNEAUX, Marcelin, 232, 262-263, 531
DEL COL, Andrea, 9, 36, 84, 91, 267, 521,535
DELUMEAU, Jean, 322
DELLON, Charles, 115-116, 284, 305-307, 320, 331, 343, 429, 444, 446, 448. 465, 473-474, 503, 528
DEMONET, Michel, 386, 391-392
DEZA, Diego, 22,53,67, 152
DI BARTOLO, Taddeo, 348
DIAS, Joào José Alves, 220
DIAS, José S. da Silva, 374
DÎAZ DE LA CARRERA, Diego, 131
DIEUWKE, G., 474
DOMINGUEZ ORTIZ, Antonio, 531
DREI, Giovanni, 498, 535
DU TILLOT, 498
DUBOIS, Claude-Gilbert, 331
DUBY, Georges, 111
DUGDALE, Richard, 443, 528
DUPRONT, Alphonse, 11, 324
DURAND, Laurentii, 451, 467, 528-529
DURER, Albrecht, 455
DURKHEIM, Émile, 10-11
DURO, Diego, 323, 475
DUMÉZIL, Georges, 111

ECHEVARRIA GOICOECHEA, Miguel, 531
EDGERTON, Samuel, 308, 329, 361
EDWARDS, H.J., 326, 526
EGIDO, Teófanes, 393, 405, 420
ELIAS, Norbert, 108
ENRIQUE, D. (cardenal), 37, 50, 55, 75, 138, 154, 156, 158, 203,220, 256, 258, 379, 457
ENZINAS, Francisco de, 440, 528
EPIRO, Agostino, 110, 287, 476
EPIRO, Antonino, 110, 113, 287, 476, 525
ERASMO, 256, 264, 267-268, 302, 322, 326, 536

ERICEIRA (conde de), 299, 334, 526
ESCANDELL BONET, Bartolomé, 8, 29,55,61,66, 85, 133, 152-153, 161, 169, 185, 197,245,393,405, 408,419-420, 460, 532
ESCOLANO, Gaspar, 23, 526
ESCUDERO, José Antonio, 15, 54, 94, 531
ESPINOSA, Diego de, 144, 150, 326, 452, 528, 532
ESPINOSA, Antonio, 144, 150, 326, 452, 528, 532
EYMERICH, Nicolás, 27-28, 40, 63, 203-204,212, 335-336, 525

FACCHINEI, Ferdinando, 468, 528
FALCÁO, Aleixo Dias, 274
FARIA, Manuel Severim de, 357
FARIA, Ana Leal de, 495
FARINHA, Maria do Carmo J. Dias, 61, 76, 83, 158, 160, 162, 249, 522, 524, 533-534
FAULCHE, Samuel, 467, 523
FELIPE II (rey de España y Portugal), 104, 120, 128, 134, 140, 154, 157, 163-164, 206, 259, 288, 354, 420, 438, 460
FELIPE III (rey de España y Portugal), 26. 76, 115, 118, 120, 128, 139, 144, 171, 183, 288, 380, 418, 435
FELIPE IV (rey de España y Portugal), 113, 123, 137-138, 150, 180,208, 288,406,519
FELIPE V (rey de España y Portugal), 96, 288, 372, 420
FERGUSON, George, 117
FERIA (duque de), 303
FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, Manuel, 370
FERNÁNDEZ AYALA AULESTIA, Manuel,, 526
FERNANDO III (rey de Castilla), 326, 484, 497
FERNANDO VII (rey de España), 483, 489, 504-505
FERRE1RA, Bartolomeu, 250
FERREIRA, Jorge, 274
FERREIRA, Simào Thadeo, 242, 428
FERRER BENIMELI, José A, 374, 531
FIESTA, Fr. Pietro Martire, 89, 126
FIGUEIRA, Joào Delgado, 251
FIRPO, Luig, 365
FIRPO, Massimo, 146, 442
FITA, Fidel, 21,531
FLANDRUM, Ioannem, 451, 528
FLECNIAKOSKA, J. L., 290
FLYNN, Maureen, 336, 531
FOGEL, Michèle, 284
FONSECA, Bartolomeu da, 50, 171, 456, 495
FOSMAN, Gregorio, 473
FOUCAULT, Michel, 315
FRAGGIANI (consejero), 496
FRANCA, Eduardo de Oliveira, 277, 524
FRANCIONI, Gianni, 468, 527
FREIRE. Anselmo Braamcamp, 383
FREIRE, Pedro de Lupina, 437, 527
FRIEDBERG, Ehrard, 13, 278
FURETIÈRE, Antoine, 523

GAJANO, Sofia Boesch, 116, 131
GALHARDE, Germao, 457, 529
GALRÀO, Joào, 156
GALENDE DÍAZ, Juan Carlos, 126, 420
GAMBARIN, Giovanni, 46
GARAU, Franciaso, 343, 525
GARCÍA, Pablo, 54, 335
GARCÍA, Rodolfo, 277
GARCÍA CÁRCEL, Ricardo, 531
GARCÍA DE TRASMIERA, Diego, 527
GARCÍA DE YEBENES PROUS, Pilar,, 74
GARESSIO, Giovanni Vicenzo Paolini da, 124
GARUFI. Cario Alberto, 69, 82, 536
GASCÓN, Diego. 131
GEDDES, Michael, 446, 528
GEERTZ, Clifford, 278
GÉLIS, Jaques, 131
GENZANNO, Anna Appolonia Manfredi da, 235

GERACI (marqués de), 303
GERTRUDA (hermana), 327
GHEERBRANDT, Alain, 111, 328
GHISALBERTI, Alberto M., 476
GHISLIERI, Michele, 146
GIANNONE, Pietro, 37, 465-466, 528
GINZBURG, Carlo, 411, 413, 536
GIROLAMO, Biscaro, 43, 182, 286, 303-304, 364, 440-442, 447, 525, 529, 536
GIUNTA, Ioannes, 53, 69, 451, 525, 536
GLASER, Edward, 312, 534
GLUCKMAN, Max, 11,384
GOFFMAN, Erving, 108
GOIS, Bernardo de, 357
GOIS, Damiäo de, 455-456
GÓMEZ DE MORA, Juan, 525
GONZAGA DE MANTUA, 137
GONZALEZ DE CALDAS MÉNDEZ, Maria Victoria, 87, 111,283, 300, 323,471
GONZALEZ DE NOVALIN, Luis, 53
GORDILLO (abad), 144
GOUJET, Claude-Pierre, 477, 528
GOYA, Francisco, 480-481, 507, 511
GRACIA BOIX, Rafael, 295
GRACIÀN SALABERTE, Juan, 527
GRANADA, Gertrudis de, 181
GRANADA, Luis de, 454
GRANADA VENEGAS, Pedro de, 181
GRASSOTTI, Hilda, 150
GRECO, Domenicos Theotocopulos, 149
GREGORIO XIII (papa), 221, 236
GREGORIO XV (papa), 173, 234
GRENDLER, Paul F., 266-268, 536
GRESSAYE, Jean Brethe de la, 466, 528
GROCIO, 468
GUARINO, A., 349
GUERCINO, 477, 479
GUGGISBERG, Hans Rudolf, 406
GUI, Bernard, 27, 40, 203, 212, 335, 525
GUIRAUD, Jean, 8, 19, 530
HABERKORN, J., 449, 528
HAHN, Alois, 62
HALICZER, Stephen, 7, 70, 72, 80, 82, 171, 185, 198, 245, 261,374, 409,416, 438, 530-531
HASTINGS, James, 291
HAZARD, Paul, 442
HEBERMANN, Charles G., 291-292
HEINZ-MOHR, Gerd, 319
HELVÉTIUS, Claude-Adrien, 467, 528
HENNINGSEN, Gustav, 15, 48, 207, 224, 346, 354, 386, 388-401,405, 408, 409, 438
HENRIQUES, D." Luisa, 382
HERCULANO, Alexandre, 8, 371, 379, 432, 534
HÉRCULES III (duque de Modena), 501
HERNÁNDEZ APARICIO, Pilar, 9, 74, 171, 186, 200, 232, 354, 409
HERRERA, Francisco de «el Mozo», 300,471-472
HINARD, François, 333
HOEPLI, Ulrico, 291
HOLUB, Robert C, 335
HOLLSTEIN, F. W. H., 470, 474
HOMEM, Antonio, 253, 332, 534
HORTHEMALS, Daniel, 284, 473, 528
HUERGA, Alvaro, 94, 207, 373, 532
HUERGA CRIADO, Pilar, 94, 532
HUIZING, Pierre, 227
HUSS, 308

INOCENCIO X (papa), 235
ISABEL DE PORTUGAL, D.ª (emperatriz), 29
ISABEL DE VALOIS, D.ª (reina), 288
ISABEL CLARA EUGENIA (infanta de España), 137
ÍSCAR (marqués de), 505
IZARD, Michel, 11,336
JACQUOT, Jean, 294
JANSEN, Cornelio, 235
JEHOVÁ, 124, 129

JEUNE, Jean-Baptiste Machuel le, 429, 523
JIMÉNEZ MONTESERÍN, Miguel, 524
JIMÉNEZ DE CISNEROS, Francisco, 133, 150
JOSÉ I (rey de Portugal), 154, 156,492
JOVER ZAMORA, José María, 370
JUAN XXII (papa), 182
JUAN III (rey de Portugal), 29, 31-32, 138, 153, 351,381-382
JUAN IV (rey de Portugal), 154, 345, 380, 434, 477,519
JUAN V (rey de Portugal), 158, 288
JUANA DE AUSTRIA, D.ª (princesa de Portugal regente de España), 134, 139, 288
JUGLAR, Fr. Gaspar, 23
JULIO III (papa), 203-204
JULIO CÉSAR, 326, 526
KAMEN, Henry, 8, 65, 69, 197, 205, 413,454, 532
KAUNITZ (canciller), 499
KUBLER, George, 119

LA GUARDIA (marqués de), 114, 137,486
LA MANTIA, Vito, 218, 411, 486, 536
LAMMANTINA, Fr. Diego, 486
LANAJA Y QUARTANET, Juan de, 131
LANGBEIN, John H., 63
LAVALEE, Joseph, 116, 117, 468, 477,488
LAVANHA, Joáo Baptista, 118, 120, 139,526
LAWLER, F. X., 227
LE GOFF, Jacques, 150
LEA, Henry Charles, 8, 19, 29, 96, 180, 225, 233, 244, 260-262, 282, 284, 288, 328, 361, 372, 375,414, 454,491,505
LEÁO, D. Fr. Gaspar de, 457, 529
LECLER, Joseph, 441, 461
LECLERCQ, Henri, 227, 291
LEITÁO, Gaspar, 459
LEITE, Teresa Pinto, 352, 410, 534
LEMOS, Fr. Manoel de, 312, 526
LENCASTRE, José de, 154
LENCASTRE, Pedro de, 154
LENCASTRE, Verissimo de, 154, 157
LEOPOLDO, Pedro, 500
LERA GARCÍA, Rafael, 74
LERMA, duque de, 134, 163
LEROSEY, 291
LÉVI-STRAUSS, Claude, 336
LIMA, Jorge Hugo Pires de, 76, 83, 534
LIMPO, Fr. Baltasar, 57, 274
LINHARES (conde de), 382
LITHGOW, William, 387, 403, 443, 448, 528
LOCKE, John, 443, 466, 528
LODI, Fr. Giacomo Tinti di, 174
LOPES, Maria de Jesús Mártires, 354
LOPEZ, Pasquale, 267, 536
LÓPEZ VELA, Roberto, 55, 94, 169, 177, 180
LÓPEZ DE HARA, Tomás, 324
LOURENCO, Maria Paula Marcai, 276
LUCENA, Juan de, 454
LUGO, Fr. Alberto da, 168
LYRA, Francisco de, 295, 525
LLORCA, Bernardino, 19-20, 524
LLORENTE, Juan Antonio, 8, 24, 218, 220, 373, 454, 468, 480, 488-489, 532

MACANAZ, Melchor Rafael de, 452, 528
MACCORMACK, Sabine, 343
MACEDA (conde de), 505
MACEDO, Francisco de, 452
MACEDO, Jorge Borges de, 411
MACHADO, Antonio de Faria, 274
MADRIGAL, Pedro, 54, 335, 525
MAGALHÄES, Joaquim Romero, 534
MAISONNEUVE, Henri, 8, 19, 530
MANESCAL, Miguel, 59-60, 179, 183, 524
MANGENOT, E., 227
MANRIQUE, Alonso, 151 -152, 218, 222

MANUEL I (rey de Portugal), 381, 456
MAQUEDA ABREU, Consuelo, 283, 532
MARANÓN, Gregorio, 532
MARAVALL, José Antonio, 371
MARCATTO, Dario, 146
MARCH, J. G., 13
MARCHAND, John, 449, 477
MARGARITA DE AUSTRIA, D.ª (emperatriz), 137
MARGARITA DE AUSTRIA, D.ª (reina), 140
MARGIOCCHI, Francisco Simões, 494-495
MARIA TERESA DE AUSTRIA (emperatriz), 29, 137
MARIANA, Juan de, 22, 382, 454, 526
MÀRQUEZ, Antonio, 532
MARSHALL, William, 444, 529
MARSOLLIER, Jacques, 465, 528
MARTEAU, Pierre, 448, 465, 477, 528-529
MARTI GILABERT, Francisco, 491
MARTIN, Isaac, 447-448, 477, 528
MARTIN, John, 9
MARTIN, Ruth, 411
MARTINEZ, Francisco, 113, 285, 525
MARTINEZ, Nicolas, 113, 285, 303
MARTINEZ MILLÀN, José, 532
MARTINS, Pedro, 381
MARTINS, Péro, 381
MASCARENHAS, D. Fernando Martins de, 138, 208
MASINI, Eliseo, 63, 196, 364,451, 496, 525
MATA CARRIAZO, Juan de, 22, 526
MATOS, Vicente da Costa, 155-157, 275, 458, 529
MATRANGA, Girolamo, 286, 303-304, 525
MATTEOLI, Lodovico, 236, 363, 475
MAURO, Frédéric, 381
MAUSS, Marcel, 325
MAXIMILIANO DE AUSTRIA (emperador), 154
MEA, Elvira, 8, 67-68, 75, 104, 534
MEDINA DE LAS TORRES (duque de), 143,303,311
MEDINA DE RÍO SECO (duque de), 303
MEDINA SIDONIA (duque de), 22,453
MEDINA RICO, 248
MEDINACELI (duque de), 304
MELO, Francisco Manuel de, 156
MELO, Joào de, 31, 55, 57, 156, 351
MENCHI, Silvana Seidel, 8, 267-268, 391,536
MENDONCA, Afonso Furtado de, 382
MENDONCA, Jorge Furtado de, 382
MENDOZA Y SANDOVAL, Baltasar, 152
MENÉDEZ PELAYO, Marcelino, 207, 509, 532
MENESES, Luís de, 156, 526
MENESES, Manuel de Magalhàes, 156, 526
MENGHINI, Tommaso, 525
MERLO, GredoG., 116
MESEGUER FERNÁNDEZ, J,, 29, 419
MEZZOGIUSO (príncipe de), 303
MICHEL, Ch., 11, 13-14, 109, 227, 278,315,325, 336, 386,392
MILTON, John, 443, 528
MINAS (marqués de), 299
MINTZBERG, Henry, 13
MIRANDA, Eduardo de, 76, 186, 286, 473, 525, 534
MOLINA MORENO, J. L., 197
MOLINA (vizconde de), 303
MOLINOS, Miguel de, 61, 235-236, 362, 374, 446, 475
MOLLAT, G,, 27, 203, 335, 525
MUNGITORE, Antonino, 110, 113, 192, 287, 294-295, 302, 306, 319, 326, 338-339,476, 525
MONTAIGNE,430,441
MONTANO, Benedicto Arias, 440, 454, 528
MONTANUS, Reginaldus Gonsalvius, 440, 442, 445, 450, 528

MONTEIRO, Pedro, 154
MONTEIRO, Joäo, 29,31
MONTER, William, 7, 13, 206, 220, 245, 346, 385, 388-391, 404, 411, 438, 454, 532
MONTERO DE ESPINOSA, José María, 144, 326, 532
MONTESINOS, D. Fernando, 295, 301,525
MONTESQUIEU, 450, 466-467, 528
MONTI, Pierre Maria, 125, 523
MORAIS, Joäo Carneiro de, 162, 242
MORALES, Diego de, 143
MORALES, Juan de, 143
MOREIRA. Antonio Joaquim, 8, 61, 226, 233, 288, 291, 295, 307, 386, 457, 524, 534
MORILLO, Fr. Miguel de, 20
MORONE, Giovanni, 146, 173, 536
MORONI, Gaetano, 428, 523
MOTT, Luiz, 220
MOYA DE CONTRERAS, Pedro, 171
MULLER, Priscila E., 118, 285

NALE, Sara T,, 79,81,532
NAPOLEÓN, 116, 385, 468, 477, 483, 488, 494
NATOLI, E,, 476
NAVARRO, Francisco, 113
NAZ, R,, 347
NICOLÁS IV (papa), 45, 165, 462
NICOLÁS V (papa), 376
NICHOLS, David, 308
NIÑO DE GUEVARA. Fernando, 149
NITHARD, Juan Everardo, 149, 152
NORONHA, Antonio Matos de, 155-157
NORONHA. Sebastiäo Matos, 275
NOVINSKY, Anita, 166, 535
NÚÑEZ, Cristóbal, 21, 247
NÚÑEZ VELA DE RIVERA, Juan, 181

OKES, Nicholas, 443, 528
OLEASTRO, *cf.* AZAMBUJA, Fr. Jerónimo de
OLIVAL, Fernanda, 276, 381, 534
OLIVARES (conde de), 311,413
OLIVEIRA, Bernardi Antonii de, 60, 179, 523
OLIVEIRA, Cavaleiro de, 435, 449, 467
OLMO, Joseph del, 186, 192, 286, 295, 304, 339,448,473, 525
OLLOQUI (inquisidor), 271
ORANGE, Guillermo de, 443
ORANO, Domenico, 346, 365, 536
ORLEANS, María Luisa de, 288
ORSELLI, Monseñor Guido, 235
ORTALLI, Gherardo, 329

PACHECA, Mor, 381
PACHECO, Andrés, 207, 233
PACHECO, Gaspar, 381
PANI, Tommaso Vincenzo, 343, 509, 528
PANOFSKY, Erwin, 16
PÁRAMO, Luis de, 528
PARDO TOMÁS, José, 532
PAREDES, Pedro Alvares de, 57, 331, 468
PARMA, Fernando de, 215, 239, 483, 498, 501
PARTANA (príncipe de), 303
PASCHINI, Pio, 36, 536
PASQUALI, Giambatista, 37,465, 528
PASTOUREAU, Michel, 14, 109
PAULO III (papa), 25, 146
PAULO IV (papa), 36, 146, 220, 236, 459
PAULO V (papa), 39, 44, 125, 182. 216, 221
PAVONI, Giuseppe, 335, 451
PEDRO II (rey de Portugal), 519
PENALVA (marqués de), 299
PEÑA, Francisco, 28, 40, 203-204, 212, 335, 525
PEREIRA, Isaías da Rosa, 249
PEREIRA, Manuel, 275
PERES, Damiào, 252, 387
PERETTI, Felice, 147
PEREZ, Antonio, 163, 372, 420, 459-461,532

PEREZ VILLANUEVA, Joaquin, 8, 29, 55,61,66, 85,94, 133, 152-153, 161, 169, 185, 197,245,255, 346, 370, 393, 405, 408, 419-420, 459-460, 532
PETERS, Edward, 14
PEYRE, Dominique, 269
PIAZZA, Girolamo Bartolomeo, 365, 447, 529
PICARD, Auguste, 8, 19, 283, 476, 530
PICART, Bernard, 527
PIGNATA, Giuseppe, 447-449, 529
PINHEIRO, Mattheus, 458, 529
PINHEIRO, Rui Gomes, 57
PINTO, Tomàs, 274
PINTO CRESPO, Virgilio, 232, 255, 260, 265, 532
Pio IV (papa), 173
Pio V (papa), 44, 56, 125, 146, 147, 165, 168, 173, 182, 201,203, 236, 311,313
Pio VII (papa), 209
PIRES, Maria Lucilia Goncalves, 76, 83,312, 534
PISARRI, Constantino, 125, 524
PLAZZOTTA, Carol, 477, 479
PLUQUET, Francois André Adrien, 39-40, 525
POLE (cardenal), 146
POMBAL (marqués de), 60, 83, 155, 157-158, 188, 299, 393, 419, 422, 492, 494, 502-503
POMIAN, Krysztof, 331
PONZETTI, Francesco, 497
PORRÙA, Miguel Àngel, 227
PORTOCARRERO, Juan Dionisio, 129-130
PORTONARIJO Y URSINO, Domingo de, 23. 527
PÓVOAS, Diogo Fernandes das, 381
PRIEGO (marqués de), 303
PRODI, Paolo, 34
PROSPERI, Adriano, 8, 36, 86,441, 536
PUFENDORF, 468
PUGLIESE, Giovanni, 349
PUIGBLANCH, Antoni, 509, 529
PULGAR, Hernando del, 22, 454, 526

QUADROS, Manuel de, 249
RABELAIS, 430
RAMBOLDO, Antonio Fontana, 365
RAME, Louis, 437, 448, 527
RASTRELLI, Modesto, 500, 536
RAU, Virginia, 259
RAVA, Lelio, 364
RAYEZ, André, 227
REDON, Odile, 131
REDONDO, Augustin, 373, 438
REDONDO VEINTEMILLAS, Guillermo, 126
REGUERA, Iñaki, 73, 82, 245, 254, 260, 273, 532
REIS, Maria de Fatima, 259-260
RÉVAH, I. S., 8, 32, 55, 187, 203, 412,456, 534
REYES CATÓLICOS, Fernando e Isabel, 26
RICO DE MIRANDA, Roque, 186, 286, 473, 525
RICHECOURT (conde de), 499
RICHELET, Pierre, 429, 431, 523
RIO, Luis de Castro do, 382-383
RÍOS, Manuel de los, 530
RIPA, Cesare, 110, 339,530
RIVERA, José, 55, 181
RIZZI Francisco, 112, 113, 294, 297, 472
ROCHA, Antonio José da, 428
ROCHA, Luís Alvares da, 252
ROCHE, Daniel, 323
RODOLICO, N., 500
RODRIGUES, Bento, 381, 435, 528
RODRIGUES, Guiomar, 381
RODRIGUES, Goncalves, 435, 528
ROMANO, Lorenzo, 364
ROMANO, Ruggiero, 265, 536
ROMEO, Giovanni, 9, 496, 536
ROMUALDO, Fr., 327
ROSELL, Cayetano, 22, 526
ROTH, Guenther, 337, 367
ROTONDÒ, Antonio, 536
ROUSSEAU, Jean-Jacques, 227

ROWLAND, Robert, 189, 342, 407
RUEDA, Joseph de, 303, 526
RUIZ DE CEPEDA MARTINEZ, Rodrigo, 526
RUIZ DE MEDINA, Juan, 20
SÄ, Artur Moreira de, 457
SABOYA, Filiberto de, 137, 497
SALA-MOLINS, Luis, 28, 203, 525
SALGADO, James, 444, 473, 529
SALOMON, H. P., 380, 534
SALVADOR, José Gonçalves, 113, 277, 285, 354, 524-525, 535
SAN ANDRES, 306-308, 350
SAN ANTONIO, 127
SAN FRANCISCO, 127, 241, 293, 303, 358
SAN FRANCISCO DE SALES, 241
SAN JORGE, 87, 119, 307
SAN PABLO, 22, 122, 230
SAN PEDRO, 34, 38, 115-120, 122, 124-132, 177, 230, 285, 302-303, 305, 361, 363, 452, 477, 524, 527
SAN PEDRO MÀRTIR, 115-118, 124-132, 177, 285, 302, 303, 305, 452, 477
SAN MARTIN, Fr. Juan de, 20
SAN VALENTINO, Domenico Riva, 239
SÂNCHEZ, Francisco, 295
SÄNCHEZ RIVILLA, Teresa, 94, 153, 157, 161
SANDOVAL Y ROJAS, Bernardo de, 143, 162
SANTA ISABEL, 241
SANTA ANNA, Fr. Estévâo, 312, 436, 526
SANTARÉM (II vizconde de), 276-277, 454, 527
SANTO DOMINGO DE GUZMÂN, 18,26, 112, 115, 118, 124, 127, 131, 297, 303, 452, 469, 470, 474
SANTO TOMAS DE AQU1N026, 303
SANTOS, Maria Helena Carvalho dos, 126, 220, 259, 276, 312, 534
SÄO TOMAS, Fr. Bento de, 312
SÄO CAETANO, D. Inâcio de, 155
SARAIVA, Antonio José, 8, 187, 412, 534
SARMIENTO DE VALLADARES, Diego, 114, 143, 171
SARPI, Paolo, 45-46, 168, 195-196, 214, 216, 234, 371,452,461-465, 500, 529
SASSI, Clemente Maris Fratelli, 363, 526
SCAGLIA, Deodato, 344, 362
SCAGLIA, Desiderio, 344, 362
SCUDELLERO, Antonio, 364
SCHEFFER, Hoop, 474
SCHEIN, Edgard H., 13, 278
SCHERGOLD, N. D., 290
SCHIRAT, Michael, 440, 528
SCHMITT, Jean-Claude, 151
SCHÖFELDIUM, Johannem, 440, 527
SCHOLZ-HANSEL. Michael, 149
SCHOONEBECK, Adrian, 113, 115-116,474, 476-477
SCHORKENS, Hans, 120
SEBASTIAN I, (rey de Portug), 29
SEBASTIANI, Lucia, 116, 131
SEEMAN, Von E. A., 473
SERRÄO, Domingos Vieira, 119
SERRETE, Isidro Joseph, 338
SERVET, Miguel, 441
SERVITA, Fr. Francesco, 167, 452, 465, 527
SEVIN, Pierre-Paul, 115-116, 306, 473, 475-477
115-116, 306, 473
SHEPARD, Weisz, 329, 361
SHILS, Edward, 279
SICROFF, Albert, 377, 383, 457, 532
SILVA, Antonio José da, 334
SILVA, Antonio de Moraes, 428
SILVA, D.' Catarina da, 382
SILVA, D. Diogo da, 29-31,55,153, 156
SILVA, Luiz Augusto Rebello da, 373
SILVA, Mariana da, 382
SILVEIRA, Joào Alvares da, 57
SIMANCAS, Diego de, 53
Francisco de Simancas, 243
SIMANCAS, Jacobo de, 451

SIMON, Herbert, 13, 278
SIMPSON, J. A., 430, 523
SIQUEIRA, Sonia, 77-78, 83, 277, 354, 524, 535
SIXTO IV (papa), 19
SIXTO V (papa), 34, 147, 168, 213
SMITH, Pierre, 11,336
SMITH, David Grant, 381,413
SOBRINHO, Rui, 274
SOTO SALAZAR, 244
SOTOMAYOR, Fr. Antonio de, 149, 171
SOUSA, Antonio de, 275, 451
SOUSA, Diogo de, 222
SOUSA, Francisco Borges de, 127
SOUZA, Laura de Mello e, 354, 535
SOZZINI, Lelio, 439
SPEDALIERI, Nicola, 509
SPIERENBURG, Pieter, 345
STELLA, Aldo, 91, 195, 363, 439, 464, 536
STINGER, Charles S., 343
STOCKDALE, John Joseph, 449, 468, 477, 529
STOEEZEL, Jean, 290
STRAHAN, W., 449, 528
STRONG, Roy, 16
SYLVA, Pascoal da, 58, 154, 241, 271,524, 534

TAURISANO, Innocentius, 90, 147, 536
TAVARES, Antonio Augusto, 529
TAVARES, Maria José Pimenta Ferro, 353, 380
TÀVORA, Arthur de, 534
TEDESCHI, John, 13, 36, 48, 344, 346, 385-386, 388-391, 395-396, 399, 401, 404, 411, 438, 522, 530
TEIXEIRA, Antonio José, 332
TEIXEIRA, Marcos, 275, 277, 524
TELES, Fr. Bernardo, 312, 382, 526
TELLECHEA IDIGORAS, J. [, 420
TEMPESTA, Antonio, 38, 476
THACKER, Christopher, 281, 466, 529
THIEME, Ulrich, 473
TOMÁS Y VALIENTE, Francisco, 347,370
TORIBIO MEDINA, José, 9, 227, 232, 244, 295, 301,354, 533
TORNEIO, Francisco Cardoso do, 275
TORQUEMADA, Fr. Tomás de, 26, 29, 52, 67, 203, 243
TORRES, Francisco de, 436
TORRES, José Veiga, 8, 76-78, 83, 187-188, 190, 352, 387,406
TOURCATY, 116,477
TURNER, Victor, 95. 140, 320, 477, 479
TURNER, Nicolas, 477, 479

URBANO VII (papa), 46
URBANO VIII (papa), 179, 234, 363
UTRECHT, Adriano de, 243, 253

VACANT, A., 227
VAINFAS, Ronaldo, 354, 535
VALDÉS, Lucas, 111, 323, 475
VALDÉS, Fernando, 53, 150, 152, 244
VALERIANI, Ioannis Pierii, 339
VALERIANO, Piero, 110, 530
VALESILLOS, Cristóbal de, 247
VALGR1SI, Vincenzo, 266
VALOIS, Isabel de, 288
VALTON, E., 227
VAN DYCK, Anton, 478-479
VAN GENNEP, Arnold, 11, 283, 319
VAN LINBORCH, Philip, 113, 115, 307, 429, 442, 445, 450, 465, 474
VAN DER VEKENE, Emil, 293, 444
VAN GENDT, 474
VARELA, Javier, 95, 140-141
VAREY, J. E.,290, 294
VASCONCELOS, Goncalo Mendes de Vasconcelos, 172, 250
VASCONCELOS, Antonio de, 250
VATTEL, Lope de Vega, 467-468
VEGA Y TORRES, Ángela de la, 321
VELEZ (marqués de los), 303
VENEZIANO, Mariano, 195, 464
VERGAS, Augustini, 53, 451, 524
VERMASEREN, A., 440, 528

VERSNEL, H. S., 343
VIANA (marqués de), 258-260
VICENTE, Gil, 154, 458, 529
VIEGAS, Fr. Francisco, 312, 526
VIEIRA, Antonio, 435, 458
VIEIRA, Manuel Joäo, 274
VILA REAL (marqués de), 156
VILLA CALLEJA, Ignacio, 194
VILLADIEGO, Gundisalvum, 53, 451,525
VILLANOVA (conde de), 299
VINCENT, Bernard, 206, 352, 531
VINCENZO, Girolamo, 266, 343, 442, 509, 528-529
VINHA, Geraldo da, 458, 529
VIVANTI, Corrado, 265, 463, 529, 536
VOLTAIRE, 227, 281-282, 450, 466-467. 529
VON PASTOR, Ludwig, 33-34
WADSWORTH, James, 443, 529
WALKER. Judith, 449, 528
WARDROPPER, B. W., 290
WEBER, Max, 337, 367
WEEDT, A. de, 470
WEINER, E. S. C, 430, 523
WEISZ, Shepard. 329, 361
WILEY, John, 13
WILSON, Robert, 446, 529
WITTICH, Claus, 337, 367

ZALTERIUM, Marcum Antonium, 53,451,525
ZANICHELLI, Nicola, 85, 169, 189, 365, 535
ZANKER, Paul, 16
ZAPARELLA (padre), 47
ZAPATA, D. Antonio, 129, 150, 162
ZOBI, A., 500
ZURITA, Jerónimo, 23, 25, 527

ÍNDICE TEMÁTICO

ABOLICIÓN, *legitimación-,* 487, 492; *modelos de-* 506

ACCIÓN, *crítica a la-* 431, 438,468, 480, 488, 502, 508; *diversidad de la-,* 411; *impacto social-,* 516; *limitación de la-,* 57, 422, 424, 501, 508; *modelos de-,* 11, 13-14, 515; *oposición a la-,* 281, 341 - 344, 430, 432, 454-459, 468, 475; *organización de la-,* 43, 81, 82; *regulación-,* 51 -50, 68, 334, 431; *resistencia a la-,* 20; *ritmo de la-,* 67, 68-72, 76-81, 84, 388-407,414, 517; *sistemas de-,* 13; *soporte a la-* 19, 22-25, 31, 39, 54, 94, 131, 138, 174, 183-186, 191,231,367-372, 419, 421,459, 490, 493, 508

ACTITUD(ES), 107, 146, 173, 185, 200, 262, 305, 315-317, 320, 324-325, 332, 334, 340-342, 345, 352, 355, 391, 442, 456-457, 485, 497

ACUSADOS *(origen social de los),* 411

ADAPTACIÓN *(capacidad de),* 14, 43,347, 353,411,515,518

ALUMBRADOS, 61, 205, 207, 220, 223, 233,312, 373, 395-396

ANALISIS, *campos de-,* 16; *niveles de-,* 17, 169

ANATEMA, 113, 131, 198, 225,227-230, 484

AUTO DE FE, *abjuración-,* 33, 37, 40, 52-53, 55, 57, 59, 203, 236, 284, 290, 295, 297-298, 314, 316-321, 329, 341, 343-344, 347, 349, 356, 359-364, 473, 475; *anuncio-,* 284, 286; desestructuración-, 357-359; *espacio-,* 291-299, 336,-339, 349-350, 355-359, 363, 364; *estructuración-,* 347-357; *ejecución-,* 322-328, 363-366; *preparación-,* 56, 285; *representaciones-,* 466-470, 472-476, 477, 480; *tiempo-,* 289, 292,317

AUTONOMÍA, *institucional-,* 48-52, 59-63, 102, 155, 161, 163, 208, 233, 371,412,414,419,518; *jurisdiccional-,* 45

BURGUESÍA, 187

BUROCRACIA, 72, 82, 128, 237, 287, 445, 454, 532; *carrera-,* 151-171, 247-251, 274, 416-420, 517; *conflictos-,* 198, 199; *continuidad-,* 157; *control de la-,* 129; *desarrollo de la-,* 270, 273; *estructura-,* 10-14, 36, 37, 45-49, 54, 58-63, 83-90, 96, 97, 164, 176-180, 245, 416, *5\3;funcionamien-*

lo-, 260, 265; *investidura-,* 147-153, 164, 170; *jerarquía-,* 90,91-95, 97-105, 125, 367-370; *nombramiento-,* 145-150, 157-169, 243, 369-372; *promoción-,* 89, 98, 145-154, 159-164, 243, 251, 274, 417, 418, 444; *red-,* 287; *refuerzo de la-,* 237

CAMBIO, *del sistema de valores-,* 520; *en la cultura política-,* 506, 508-510; *en el pensamiento europeo-,* 440-447, 450, 460-463; *social-,* 13, 183, 224, 360, 480, 483

CAPITAL SIMBÓLICO, 108, 129, 145, 151,305,367,374

CENSURA, 63,99, 163, 183, 196, 198, 214, 232-233, 240, 253-258; *Real Mesa Censoria-,* 232, 424, 502

CENTRALIZACIÓN, *inquisitorial-,* 27, 32-36, 39, 43, 45-49, 51 -61, 83, 122, 124,214,245,330, 339, 367, 377-378, 431, 513; *política-,* 31

CENTRO(S), 64, 67-68, 110, 122, 150, 163, 169, 184, 194, 322, 326-327, 350, 356, 412, 432, 441, 450, 471, 475, 487, 493, 502, 508-510, 517, 530

CENTRO/PERIFERIA, 24-25, 48-51, 107

CEREMONIA(S), *de abjuración-,* 318-320, 362, 473; *de aclamación-,* 138; *de celebración-,* 125, 127, 131, 141-144; *de entrada-,* 21, 118, 138; di- *ejecución-,* 302, 324, 470, 473; *de investidura-,* 150, 191 ; *de publicación-,* 27, 30, 201, 278, 287, 300-301, 486; *fúnebres-,* 142; *inversión ceremonial-,* 37, 227, 271, 285, 287, 355, 357, 365; *organización de las-,* 27

CLERO, 21, 30, 39, 85, 146, 165, 173-174, 187, 218, 284, 289, 302, 305, 307, 353, 369, 371, 374-375, 409, 413,415, 456, 489

CLIENTELISMO, 96; *redes clientelares-,* 186

COERCIÓN, 231,235,315

COFRADÍAS, *españolas-,* 129; *italianas-, MR; portuguesas-,* 127-132

COMISARIOS (Y VICARIOS), 13, 26, 35, 67-68, 72-73, 79-85, 84-86, 89-90,91,93, 105, 122, 126, 147, 167, 170, 177-178, 185, 197, 201, 232, 235, 246, 254-255, 258-261, 265-266, 270, 273, 279, 287, 301-303, 379, 397, 407-408, 513-514, 517

COMPARACIÓN, 8, 10-11, 104, 249, 269, 335,360,391,397,492

COMUNICACIÓN, *escasez de-,* 47, 53-57; *escrita-,* 49-50, 468; *estructura de la-,* 15, 43-51,53-57; *redes de-,* 45

CONCILIO, *de Tremo-,* 34, 39, 146, 169, 407, 462; *Vaticano II-,* 453

CONDUCTA, *reglas de-,* 54, 58, 174, 243, 246

CONFIGURACIONES SOCIALES, 81

CONFLICTO(S), *de status-,* 107; *de etiqueta-,* 129, 139, 141, 164;* *imagen-,* 470; *de jurisdicción-,* 129, 140, 164-169, 172, 198-202, 216, 239, 287, 371, 373, 414, 422, *46\;depoder-,* 166, 459; *institucionales-,* 184; *políticos-,* 495; *religiosos-,* 466; *simbólicos-,* 50

CONGREGACIONES), *del índice (Roma)-,* 63, 233, 238, 265-266, 515; *del Santo Oficio (Roma)-,* 33-34,46, 89, 123, 128, 146-147, 221, 366, 368-369, 464, 475, 500, 514,517

CONJETURA(S), 14

CONSEJO(S), *de la Bula de Cruzada (España)-,* 141; *de Flandes (España)-,* 141; *de la Inquisición* 26, 59,94-96, 102, 115, 123, 126, 129-130, 132, 136. 138-143, 148, 155, 157-158, 162, 164, 172, 195, 200, 208, 220, 231, 243, 245, 255, 283, 314, 330, 370, 415, 506, 519; *de hacienda (España)-,* 141; *de Indias (España)-,* 141 -142, 200; *de Órdenes-,* 143, 163-164;* *Aragón-,* 141-142, 144,311,519;

de Castilla-, 94, 96, 143, 148, 162-163, 310, 519; *de Estado-,* 143-144, 150, 152, 154-155, 157; *de Italia-,* 141, 163; *de Navarra-,* 160; *de Portugal-,* 128; *de Vierta-,* 499; *de los Diez-,* 47, 91, 195, 266, 363; *de los Tres Sabios-,* 168; *Real-,* 54, 94, 139-144, 310, 313, 515; *Ultramarino-,* 251
CONTEXTUALIZACIÓN, 15, 57, 153
CONTINUIDAD(ES), 39, 39, 41, 44, 63, 129, 151, 158, 166, 196, 226, 252, 268, 368, 424
CONTROL, *atenuación del-,* 107; *de la burocracia-,* 130; *de libros-,* 216, 253-255, 258, 264, 266, 278, 423; *estatal-,* 461; *institucional-,* 178, 179, 195; *interno-,* 244, 252; *mecanismos de-,* 36, 37, 43-51, 63-72,81,90,95,98,-104, 128, 168, 204, 95, 241, 254, 255, 268-275; *organismos de-,* 15, 89, 90-93, 125, 127, 145, 172, 174, 194, 212, 250, 433,468, 502,515; *social-,* 68, 75, 205, 269, 330, 359, 373, 386, 490, 504, 506, 508, 530
CONVERSOS, 21-22, 24, 30, 32, 61, 64,66, 128, 131, 163,217,249, 251, 277, 291, 329-330, 345, 352-353, 359, 361, 376-381, 383-384, 397, 404-408, 410-413, 421, 431-439, 444, 447, 450, 453-456, 458, 469, 502,515-517,519, 527
CORONA, 22-25, 29, 31-32, 34, 40, 48, 59,94-97, 102, 108, 116-117, 119-120, 133-134, 136-137, 141-144, 149, 155, 163, 175, 184, 186, 202, 220, 225, 243-244, 261, 287-389, 293. 296, 301, 310, 313, 353-354, 370-372, 375-377, 379-380, 382, 405, 413, 419-421, 424, 474, 484, 488, 491,494, 527
CORTE *(sociedad de),* 62, 299
COTIDIANO, 246, 250, 412, 429
CREENCIAS *(sistemas de),* 11
CRISTIANISMO, 19, 181,237,349, 436, 456
DELITOS, *caracterización de los-,* 28, 216-217, 226; *clasificación de los-,* 61; *innovaciones-,* 193, 195, 202-210, 212-227, 234, 353, 373, 450, 513; *jurisdicción sobre-,* 375, 489, 492, 497, 501; *persecución de los-,* 373; *tiempo de gracia-,* 28, 30, 52, 203-205, 207-209
DESCENTRALIZACIÓN, 364
DESVIACIÓN, 39,61,500
DIFERENCIACIÓN SOCIAL, 11, 383
DIÓCESIS, 19, 28, 30, 32, 52, 56, 64, 67-68, 81, 84-86,91, 156, 172-173, 196, 198, 203,211,213,217, 241-242, 258-259, 289, 321, 364
DISTINCIÓN SOCIAL, 181, 376-377
DOCUMENTOS PAPALES, 125, 377
DOCUMENTOS REALES, 60
EDICTOS, *de fe-,* 12, 14, 35, 63, 90, 130, 174, 194, 197, 199,210,21, 219-223, 225-228, 231, 233, 263, 275; *de gracia-,* 202-208; *particulares-,* 122, 194, 204, 225, 231-239; *publicación de los-,* 12, 52, 56, 63, 100, 193-199,201,207, 215, 231,265
ELITES, *reproducción de las-,* SOS-SOS
EMBLEMÁTICA, 110-111, 115, 117-118, 120, 123-124, 129, 490
ENNOBLECIMIENTO,299,381-382
ESPACIO(S), *diferenciación espacial-,* 317; *jerarquía de los-,* 470; *organización de los-,* 356, 472
ESTADO, *carrera en el-,* 186; *razón de-,* 345, 369, 375, 379, 421, 493-494, 500, 506
ESTRATEGIA(S), 12, 14, 16,44-45, 54, 60, 63, 66, 68, 90, 96-97, 128, 187, 194, 216-217, 292, 313, 337-338, 359, 362, 382, 408, 412, 414, 430, 434, 457-458, 473, 499, 506, 514
ETIQUETA, 11-12, 49, 56, 59-60, 93, 99-102, 104, 107, 109-110, 129, 133, 135-136, 138-142, 149, 164-165, 174, 198, 200-202, 271-272, 287-289, 294, 296, 298-299, 309-

310, 313-314, 318, 331, 336-341, 351,419,424,469
FAMILIARES (Y CROCESIGNATI), *composición social-,* 81, 186, 189, 191; *conflictos-,* 129; *declive-,* 186; *investidura-,* 124-132, 179; *reclutamiento-,* 177-184, 187; *red-,* 382; *ritos-,* 191; *vestuario-,* 135
FIDELIDAD, *redes de-,* 145; *relaciones de-,* 20, 23, 29, 39, 158, 369-370
FUENTES, *crítica de las-,* 334; *estado de las-,* 13-16, 89, 384, 386; *tipo de-,* 16, 193
FUNCIONARIOS, *investidura-,* 180; *jerarquía-,* 176; *reclutamiento-,* 176-181
HECHICERÍA, 30, 37, 218-219, 222, 224, 226, 233-234, 250, 327, 373, 404,411,486
HERÁLDICA, 14, 111-113
HEREJÍA, *cf.* DELITOS
ICONOGRAFÍA, 16, 113, 115, 473
INFORMACIÓN, *contenido-, 1,* 15-16, 44-45,47-48, 51,61-63, 89, 145, 154, 225, 246, 248, 250, 256, 260, 265-266, 284-286, 290, 331-332, 353, 385-386,418,427,429,448, 477,492,499; *control de la-,* 45, 49-52, 60, 63; *manipulación de la-,* 145
INQUISICIÓN, *campo semántico-,* 427; *de Goa-,* 49, 343, 355, 402, 407, 445, 475, 502-503; *en Brasil-,* 189, 407; *en la América española-,* 63, 186, 223, 404-407, 409-411,417, 490,515; *episcopal-,* 36, 64, 385, 515; *española-,* 7-10, 14-15, 17, 19-21,24, 26-28, 34, 36, 48, 53-55, 64-65, 68-69, 73. 94-95,98, 102, 110-III, 113, 117, 123, 126, 129, 133-134, 136, 144, 162, 179-180, 183, 185, 194, 197-198, 202-203, 205-209, 217-218, 220, 223, 226, 228, 231-232, 243, 245, 253, 255, 269, 283, 289, 300, 339, 346, 370-373, 376, 378, 385-386, 391, 393-396, 398-401, 405, 408, 411, 413, 419-420, 440, 443-444, 448, 452, 454, 459, 463, 465, 470-471, 475, 488, 491, 496-497, 513,515, 524, 528, 530-532; *medieval-,* 10, 35, 40, 43-44,51,53,61,63, 102, 165, 167, 212, 268, 348, 361, 368-369, 373; *portuguesa-,* 9-10, 17, 55, 59,61,75,78, 102-104, 134, 155-156, 161, 163, 171, 176, 197,208, 219, 221,253, 255,257, 291,314, 337, 340, 353, 384, 397, 406-407, 410, 412-413, 421, 424, 434, 437, 446-447,449,452,513,515; *romana-,* 10, 15, 17, 33-37, 49, 63,84-85, 89-93, 102-103, 120, 122-123, 145-146, 165-166, 178, 191, 194-195, 203,210,212, 227, 233-234, 265, 278, 360, 362, 364-366, 368-369, 374, 384-385, 391, 393, 411-412, 417, 419, 422, 447-449, 452, 459, 463, 475, 496-501, 513-516
INQUISIDORES, *actividad intelectual-,* 168; *autonomía-,* 178; carrera-, 165, 170-17'1; *competencias-,* 269; *composición social-,* 153-155, 169; *expulsiones-,* 169; *investidura-,* 164, 166; *límite a la acción de los-,* 47; *nombramiento-,^,* 28, 32,41, 145, 151, 164-166, 197,416, 514; *poderes-,* 155; *presentación-,* 52, 55; *promoción-,* 169; *status-,* 140, 173, 210, 357; *vestuario-,* 135, 137
INTEGRACIÓN, 187, 206, 337, 343, 353, 359, 372, 377, 380-382, 384, 422, 436, 454
INTERACCIÓN *(relaciones de),* 12
INTOLERANCIA, 282, 343, 466, 495, 503, 520
ISLAMISMO, 30, 40, 212, 218-219, 222, 233, 351, 353-354, 373, 388-390, 404-405, 407-408, 516
JERARQUÍA, *cf* BUROCRACIA.
JERARQUÍA, *relaciones de-,* 169; *representación de la-,* 169
JUDAISMO, 8, 33, 58, 141, 212, 217-219, 222, 226, 277, 312, 345, 351-353, 373, 380, 388-390, 404-413, 434-437, 446-447, 458, 515, 534

LARGA DURACIÓN, 10, 13, 16-17, 81-82, 108, 141, 191, 194, 263, 331,335,380, 391,416,515-516
LEGITIMACIÓN, 35, 81, 232, 265, 313, 374,450,469
LETRADOS, 52, 187-188, 254, 256, 363,410-411
MANUALES DE INQUISICIÓN,27, 51,53,61,63, 167,212, 235
MEMORIA, *colectiva-,* 332; *conservación de la-,* 332-334, 350; *contramemoria-,* 345; *destrucción de la-,* 487; *fijación de la-,* 61, 281, 383; *infamante-,* 329, 332-334, *345negación de la-,* 332
METODOLOGÍA, 10-17
MITO(S), 111,350
MOVILIDAD SOCIAL, 191,418
MOVILIZACIÓN, 284, 287, 421, 432
NOBLEZA, 108, 152, 154, 169-170, 181, 183-188, 285, 294, 302-303, 310, 340, 345, 380, 382-383,417, 453, 455, 502
OBISPOS, 19, 21, 29, 32-34, 39, 44, 46, 84, 92, 99, 104, 125, 128, 147, 152, 154, 159, 161, 168-170, 174, 196, 202,210-211,217, 258, 260, 271, 298, 309, 313-314, 330, 362, 371-372, 374-375, 378, 406, 416-418, 421, 428, 453, 456-457, 485-486, 489-491,496-501,517
OFICIOS, *patrimonialización-,* 180; *venalidad-,* 180
ORDEN SOCIAL, 11-12, 183, 509
ÓRDENES MILITARES, 164, 287, 301-302, 345, 371,376, 380
ÓRDENES RELIGIOSAS, 26, 39, 120, 122, 152, 167, 173, 176, 199, 221, 251, 256, 284, 302-305, 307, 310, 312, 322, 371, 376, 380, 459, 463
ORGANIZACIÓN(ES), *abolición-,* 483-490; *adaptación-,* 353; *afirmación-,* 218; *apertura-,* 181, 186; *aristocratización-,* 183, 186, 189; *autonomía-,* 209, 372, 412, 414; *composición-,* 513; *configuración-,* 513; *continuidad-,* 164, 166, 195, 227, 268, 347, 349, 350, 367, 414, 423; *control de la-,* 125; *control interno-,* 243-253; *cultura de las-,* 60; *declive-,* 133, 209, 215, 490, 504; *defensa de la-Ató; dependencia-,* 369; *disgregación-,* 264; *estructura-,* 367, 371, 409, 416; *financiación-,* 372, 433; *formas de-,* 13, 16; *homogeneización-,* 195, 243; *imagen-,* 287, 297, 350, 427-442, 450, 452, 459-476. 481, 490, 495, 499-502, 504, 506, 520; *implantación-,* 259, 279, 516; *inestabilidad-,* 159; *innovación-,* 350; *jerarquía de status-,* 133-139, 142; *jurisdicción-,* 195, 220, 229, 233, 253, 322, 324, 341, 353, 371-374, 378, 419, 420, 454, 488, 496-502; *legitimación-,* 208, 210, 371; *medios de sustento-,* 207; *modelos-,* 409, 413; *naturaleza-,* 369, 371; *percepción-,* 515; *poderes-,* 129; *posición-,* 414-420; *relaciones informales-,* 19; *reproducción endógena-,* 180, 189; *solidaridades-,* 162, 173, 283, 418; *status-,* 504, 507, 513; *territorial-,* 63-64; *transformación-,* 19, 29, 35, 38, 40, 43, 53, 61, 63,m 78, 99, 210, 225, 227,414
PAPADO, 13, 371
PAPEL, 9, 34, 48-50, 53-54, 57-58, 61-63,81,85, 108-109, 115, 118, 120, 128, 138, 146-147, 159-163, 165, 169, 178, 189, 191, 193,202, 205, 207, 228, 231, 233, 239, 263, 265-266, 269, 278-279, 281-284, 290, 293, 296-297, 302, 304-305, 308, 310, 324-325,327, 338-339, 341, 343, 346, 350-351, 353, 359, 367, 374-379, 384, 397, 416,419, 421 - 422,424,432-433, 441-442, 444, 446, 450, 455, 462,466, 468, 489, 497, 503-505,509, 515, 517-520
PENAS, 27, 49, 52-53, 56-59, 61, 96, 182, 204-205, 219, 236, 247. 299, 307, 311, 315, 328, 331 -332, 348, 353, 364, 368, 397, 405, 417, 433-434, 436-437, 439-440, 451, 468, 496,516-517

PERIFERIA(S), 27, 198,262
PODER(ES), *afirmación del-,* 508; *ampliación de los-,* 416; *apropiación del-,* 96, 500; *campo de-,* 145, 367; *concentración del-,* 155, 157, 159-164; *delegación de-,* 165; *disputa por el-,* 25, 124, 145, 152, 153, 379, 387, 485, 495, 506, 518; *distribución de-,* 145; *equilibrio de los-,* 39, 160, 163, 166,210.414, 419; *fragmentación de los-,* 416; *interferencias-,* 93; *real-,* 93, 492, 508; *reducción del-,* 500; *relaciones de-,* 13, 96, 162, 211, 278,417, 464, 485, 487, 493, 503, 506, 517-518; *restricción de los-,* 214,454
PRIVILEGIOS, 22, 25, 30, 32, 37, 39, 44, 60, 68, 74-75,81,84, 107, 117, 123-126, 129, 133, 164, 170, 175, 180-186, 191-192, 235,237, 250, 266, 313,371-372, 376, 381, 413,416-418, 420, 422-424, 451, 453, 460, 485-487, 502, 506, 509, 518, 524

PROCESIONES, *cortejo de los inquisidores-,* 308; *de la cruz verde-,* 301-305, 325, 347, 350; *de los condenados-,* 476; *de los penitentes-,* 305-308
PROCESO PENAL, 10, 15,41,49, 52-53, 58, 63, 246, 347, 445, 451-452
PROMOCIÓN SOCIAL *(estrategias* <fe),81,382
PROTESTANTISMO, 222, 226, 353, 388-390,404-405,411,516
PUEBLO, 230, 281,434
RECIPROCIDAD, 134, 136, 150, 174
RECONCILIADOS, *reintegración de los-,* 328, 341-344, 377
RELAJADOS, 40, 58, 110, 119, 182, 289, 305-307, 315-318, 322, 328-329, 332, 342, 347, 353, 358-359, 361,391-392, 394-402,405
REPRESENTACIÓN(ES), *en la iconografía-,* 468-476, 477, 478, 480; *en la literatura crítica-,* 442-450, 461-468, 470, 488; *Junción de-,* 125; *sistemas de-,* 11, 14; *social-,* 304,310,418
REY (REGIO/REAL), *influencia-,* 23, 128, 152-154, 186; *intervención-,* 20,31,40,94-95, 161,351,414, 506; *poder-,* 224; *presencia del-,* 32, 142, 285, 287, 302, 310, 339, 355; *protección-,* 175, 369, 372, 375, 414, 418, 419, 483, 490, 506
RITO(S), *de abolición-,* 483-489, 496; *de aceptación-,* 31, 150, 153; *de admisión-,* 131; *definición-,* II, 13; *de fundación-,* 56; *de institución-,* 353; *de interacción-,* 140; *de inversión-,* 486-489; *de investidura-,* 57, 149, 151, 158, 168;*/ *anatema-,* 228; * *nombramiento-,* 191;* *paso-,* 329; * *presentación-,* 167, 283, 365; * *protección-,* 322; *inversión ritual-,* 494; *ritualización-,* 315; *sistema ritual-,* 12, 151,228
SEÑORIAL *(régimen),* 21, 453
SERMONES, 56, 237, 291, 312-313. 318, 347, 436,462, 520, 526
SIGNOS, 14, 35,62, 109-111, 113, 115, 118, 120, 122-123, 133,308, 496
SIMBOLISMO, *afirmación simbólica-,* 359, 365; *competición simbólica-,* 298; *investidura simbólica-,* 132, 296, 464; *violencia simbólica-,* 172, 231
SISTEMA(S), *cultural-,* 450; *institucional central-,* 9, 293

STATUS, *afirmación del-,* 413, 424; *representación del-,* 289, 294, 297
SUPERSTICIÓN(ES), 37, 213, 217, 225, 282, 395-396, 399, 401. 409, 411
TIEMPO, 13, 16-17, 20, 28, 30, 33, 35, 39, 41, 43, 49-52, 57-59, 66, 72, 75, 82, 89,94,96-97, 102, 108, 110, 115, 122, 126, 130, 133, 135, 137, 139, 143, 147-148, 150-151, 157, 160, 162, 168, 172, 177, 180, 186, 189, 191, 194, 196-200, 203-205, 207-209, 211, 213, 215-216, 225, 228-229, 232, 235, 245, 248, 252, 255, 257-258, 260, 266,

ÍNDICE DE LUGARES

ÁFRICA, 21,67,221,352, 355, 375-376, 381-382,424,436,438,457,516
AGUILAR, 206, 278
ALBACETE, 518
ALCALÁ DE HENARES, 169
ALCÁNTARA, 181
ALCARAZ, 376
ALEMANIA, 262, 266, 439, 448-450, 469
ALESSANDRIA, 238
ALGARVE, 8, 57, 67, 259, 410, 456, 458, 534
ALICANTE, 260, 290
AMÉRICA, 8-9, 29, 48, 55, 64, 66, 74, 82, 85, 133, 152, 169, 171, 181-182, 185-186, 197-198,200, 245, 305, 347, 354-355, 393, 405, 407, 409-410, 412-413, 417-418, 436,460, 475,490,517, 532
AMSTERDAM, 113, 307, 445, 448, 474, 476, 527, 529
ANCONA, 179,447
ANDALUCÍA, 353, 407, 437
ANGOLA, 275, 277
ANGRA DO HEROÍSM057, 157, 259
ANTILLAS, 66
AQUILEA, 122, 211, 213-214, 217, 385, 403-404
ARAGÓN, 19-31, 37, 48, 52, 64, 65, 69, 74, 95, 144, 163,219, 225, 244, 254, 261, 311, 353, 375, 394-400, 408, 437, 454, 459
AREQUIPA, 181
Arrabal de la Vega, 322
ASIA, 9, 48, 67, 107, 275, 354-355, 436, 443, 491, 493-494, 516-517, 528, 535
ATENAS (acrópolis), 333
ATLÁNTICO, 67
AVEIRO, 76, 83, 154, 534
ÁVILA, 52, 76, 156, 258-259, 274, 377, 534
AVILES, 151-152, 260, 264,530
AZORES, 157, 259,275, 277
BAEZA, 376
BAHÍA, 78, 83
BARBACENA, 382
BARCELONA, 7-8, 13, 23, 27, 48, 65,68-69,71-72, 82, 111, 113, 137, 185, 197, 205, 223, 225, 244-245, 269, 278, 283, 288, 300, 302, 307, 338, 346, 357, 367, 373, 386, 394, 396, 398, 400, 405, 413, 454, 471, 490, 509, 525-526, 529-532
BARDES, 251
Basílica de San Pedro, 361, 363
BAYONA, 261,487

BEJA, 68, 274, 437
BELLUNO, 166
BERGAMO, 84, 86, 165, 212, 214
BILBAO, 261
BOLONIA, 15, 34, 47, 49, 85-86, 89, 91, 122, 124-125, 169, 178-179, 189, 196, 214-215, 234, 237-238, 308, 311, 363, 365, 385, 523-526, 535
BRAGA, 31-32, 57, 153-154, 156-157, 258
BRASIL, 8, 32, 49, 67, 77-78, 83, 104, 179, 188-190, 203, 249, 256, 274-275, 277-278, 283, 354-355, 407, 434, 458, 492-493, 516, 523-524, 533, 535
BRESCIA, 84, 86, 93, 122-123, 165, 168, 177
BURGOS, 28
CÁDIZ, 181, 208, 226, 260, 483, 490, 495, 503, 504,519
CALAHORRA, 24, 69, 73-74, 82, 139, 244-245, 254, 273, 532
Calle de Atocha, 286
Calle de la Amargura, 286
Calle de León, 286
Calle de los Bordadores, 286
Calle de San Bernardo, 286
Calle de Santa María, 286
Calle del Prado, 286
Calle del Príncipe, 286
Calle del Tesoro, 286
Calle Mayor, 286
CAMINHA, 156, 258
Campidoglio, 365
Campo de la Tablada, 322
Campo dei Fiori, 34, 38, 365
CANARIAS, 64, 244, 260, 395-396, 399, 401
Canarias, 64, 244, 260, 395-396, 399,401
Capilla de Santa Rosalía, 319
CAPO D'ISTRIA, 45, 84, 86, 166, 364
CARPI, 146
Carrera de San Jerónimo, 286
CARTAGENA DE INDIAS, 9, 51, 66, 197, 244, 298, 354, 404, 407, 418, 490,515,533
CARTAGENA, 9, 51, 66, 132, 197, 244, 260, 298, 354, 394, 398, 400, 404,407,418,490,515, 533
CASTILLA, 18-19, 22, 25-26, 31, 37, 52,64-65, 74,94, 96, 141, 143, 148, 150, 155, 157, 162-163, 185, 206, 220, 243, 251, 260, 264, 268, 286, 303, 310, 345, 347, 351, 359, 375, 393, 395-396, 399, 401, 405, 408, 412, 421, 424, 454, 519, 526
Castillo de San Jorge, 87
Castillo de Triana, 22
Castillo de, 22, 29, 87
CATALUÑA, 37, 72, 82, 123, 133, 137, 272, 424,518, 532
Catedral de, 24, 131, 138, 150, 198, 200, 348, 364, 382, 474-475
CERDEÑA, 64, 99, 394, 398, 400, 417,497,499
CEUTA, 29, 153
CIUDAD REAL, 27, 52, 206
COÍMBRA, 402
CONIGLIANO, 86
Convento da Boa Hora, 383
Convento de San Pablo, 22
Convento de Santo Domingo, 127, 330, 356, 526
Convento de Santo Domingo, 127, 330, 356, 526
Convento del Rosario, 286
CÓRDOBA, 27, 52, 68, 74, 82, 99, 132, 223, 224, 230, 244, 247, 285, 293, 295, 303, 395,399,401
CORUÑA, 260-261
CORVO, 259
COVILHÁ, 382
CRATO, 258, 276-277, 534
CREMA, 85, 168
CREMONA, 53, 336, 525
Cuatro Calles, 286
CUENCA, 29, 64, 69, 74, 79, 81, 129, 354, 531
CHILE, 9, 295, 301,533
CHIPRE,84-85
DALMACIA, 166
DANZIG, 258
ELVAS, 157, 252,421
ERZEVEDO, 382
ESPAÑA, 7-8, 14-15, 19-22, 25-26, 29, 33, 37, 39-40, 47-48, 51, 55, 58, 63-64, 67-69, 76, 84-85, 89, 93, 103, 105-106, 115-116, 118, 126, 128-129, 132-133, 137-139,

143, 147, 152-153, 155, 157-158, 160, 163, 166, 169, 174-177, 181-183, 185-187, 191, 194, 197, 199, 203, 207-208, 210, 218, 224, 231-235, 237, 241, 243, 245, 252, 254-255, 260, 263-264, 266, 268, 274-275, 284, 286, 288, 290, 292-294, 301-302, 304, 307, 309-312, 327-329, 331-332, 335, 338-339, 352-353, 358-359, 361, 363, 365-366, 369-373, 375-377, 381, 383, 393, 397, 404-407, 412-418, 423-424, 431-433, 437-439, 443, 448, 451, 453-454, 457, 459-461, 463, 465, 469, 475, 477, 486-488, 491, 496, 502-506, 509, 514-516, 518-519, 526, 530-532

ESPOSENDE, 258
ESTADOS UNIDOS, 444
EUROPA, 9, 11, 36, 111, 133, 232, 253, 262, 301, 346, 351, 369, 373, 413, 431-432, 438, 452, 462, 470, 473,484, 487, 506,516, 520
ÉVORA, 8, 30, 67-68, 75, 106, 112, 139, 143, 153-155, 157, 162, 172, 188, 190, 203, 248, 250-251, 253, 256-257, 274, 288, 291, 293, 337, 344, 355, 357, 386-387, 393, 397, 402, 406, 410, 419, 421, 435, 516, 522-523, 533
FAENZA, 165
FAIAL, 259
FARO, 68, 259, 274
FERRARA, 85-86, 179, 196, 203, 212, 235-236, 238, 336, 364-365, 459, 525, 536
FICARRA, 321
FILIPINAS, 497
FLANDES, 141,311,455
FLORENCIA, 9, 36, 85-86, 196, 216, 239, 241, 267, 365, 427, 439, 499-501, 523, 535-536
FORLI, 210
FRANCIA, 282, 284, 343, 375-376, 424, 430, 442, 450, 460-461, 502
FRANKFURT, 149, 265
FRIULI, 389, 391, 404, 413, 516
FUENTERRABÍA, 261
FUERTEVENTURA, 260
FUNCHAL, 76, 276, 456, 533-534
GALDAR, 260
GALICIA, 7, 29, 64-65, 68, 72-73, 170, 185-186, 247, 260-262, 273, 346, 372, 395, 399,401,409,416, 518, 531
GARACHICO, 260
GEA, 206
GENOVA, 53, 196, 214, 234, 335, 368, 419,423, 483-484, 501, 504, 525
GIJÓN, 260
GINEBRA, 281, 441, 460, 466, 529
GOA, 9, 49-50, 67, 77, 107, 115-116, 127, 171, 183, 189, 248, 250-251, 259, 274-275, 284, 295, 306, 320, 337, 343, 354-355, 386, 393, 397, 402, 407, 410, 414, 418, 422, 437, 444-445, 456, 473-475, 483, 491-494, 502-504, 508, 516, 527-528, 534
GOMERA, 260
GRANADA, 64, 69, 74, 126, 132, 135, 179, 181, 206, 220, 273, 295, 298, 309, 351-352, 395, 399, 401, 405,447,497,530-531
GRÁO-PARÁ, 274
GRECIA, 333, 349
GUARDA, 54, 67, 154, 251, 278, 335, 525
GUARDAMAR, 260
GUATEMALA, 198
GUIMARÁES, 271
GUIPÚZCOA, 254
HABANA, 198
HIERRO, 260
Iglesia de la Misericordia, 309
Iglesia de San Agustín, 126, 330
Iglesia de San Bartolomé, 476
Iglesia de San Ginés, 286
Iglesia de San Jerónimo, 141
Iglesia de San Marco, 93
Iglesia de San Pablo, 198
Iglesia de San Pedro, 34, 38
Iglesia de San Sebastián, 271
Iglesia de Santa Magdalena, 111
Iglesia de Santa Maria Sopra Minerva, 38, 236, 360, 362-363, 475
Iglesia de Santo Domingo, 127, 271, 331,495
Iglesia de Santo Domingo, 127, 271, 331,495

ÍMOLA, 214
INDIA, 50, 88, 154, 274, 295, 312, 320, 337, 343, 347, 354, 381-382, 406. 412-413, 424, 445, 492, 522
INGLATERRA, 262, 282, 342, 444, 447, 449-450, 493
IRÚN, 261
Isla de, 76, 251
Isla de, 76, 251
Isla de, 76, 251
Isla de, 76, 251
ITALIA, 8-9, 14, 21, 34, 49, 63, 85, 124, 141, 163, 169-170, 178, 182-183, 189, 191-193, 195-196, 199, 203, 210, 213, 233, 241, 265, 267-268, 278, 311, 329, 332, 339, 350, 360, 365, 375, 385, 393, 397, 406, 412, 422-423, 432, 438-439, 447-449, 465, 488, 497, 501, 504-505, 516, 535-536
JACA, 206
JAÉN, 27, 52, 376
JERUSALÉN, 124, 129
LA MANCHA, 206, 325
LAGOS, 68, 259, 274
LAMEGO, 29, 32, 55, 67
LANZAROTE. 260
LAREDO, 261
LEIDEN, 444, 468, 470
LEIRÍA, 67, 157
LEÓN, 224
LÉRIDA, 225, 228-230
LIMA, 9, 64, 74-76, 83, 132, 171, 186, 200, 202, 244-245, 295, 298, 301, 306-307, 309, 354-355, 394, 398, 400, 404, 407, 409, 490, 515, 525, 533
LISBOA, 8, 14-15, 30-32, 49-50, 58-61, 67, 75, 77, 104, 108, 118-120, 126, 128, 134, 138, 142, 153-154, 156-157, 161, 171, 179, 183, 187-188, 190, 203, 208, 220-222, 226, 233, 240-242, 248-253, 255-259, 274-276, 281, 283-284, 288-289, 291-293, 295-296, 299-301, 307-309, 312, 317, 322, 331-332, 334, 337-338, 340, 342, 352-353, 355, 358, 371, 373-375, 377, 379-383, 386-387, 393, 397, 402, 406-407, 410-412, 414-415, 418, 428, 432-433, 435, 446-447, 449, 454, 457-459, 466, 476, 492-495, 515-516, 522-524, 526-527, 529, 533-534
LOGROÑO, 113, 126, 132, 139, 198, 206, 229, 231, 244, 261, 394, 396, 398, 400
LOMBARDÍA, 85
LONDRES, 117, 326, 374, 387, 437-438, 443-444, 446-449, 477, 479, 526-530
LOS REYES, 19-22, 24, 26, 138, 154. 158, 171, 175, 181-183, 221,288, 309, 353, 368-371, 419, 431, 434, 438,485,514, 526
LOURINHA, 240
LUCA, 34
LLERENA, 69, 117, 132, 200, 229. 395-396,399,401,405
MACAO, 397
MACERATA, 449
MADEIRA, 76, 83, 275-277, 533-534
MADRID, 7-11, 14-16, 18, 20, 22, 24, 26, 29, 48, 54-55, 61, 68-69, 73-74, 94-95, 108, 111-114, 118, 120, 126, 130-131, 133, 140-142, 152-153, 155, 163, 169-171, 180, 186, 192, 194, 197-198, 200, 203, 206-207, 218, 222, 229, 232, 242-243, 245, 247, 255, 263-264, 273, 278, 283, 285-286, 288-290, 293-296, 298, 302, 304, 309-311, 315, 319, 321-322, 326, 335, 339, 346-347, 352, 355, 358, 370-374, 377, 385, 392-393, 409, 420, 428, 432-433, 440, 442, 452, 454, 457, 459-460, 467, 469-473, 480-481, 487-488, 490-491, 497, 509, 511, 518, 522-528, 530-533
MAESTRAZGO, 273
MALACA, 275
Málaga, 447
MALTA, 446, 529
MALLORCA, 64, 136, 173, 186, 205, 220, 224, 330, 343, 394, 398, 400, 408,490,518, 525-526
MANTUA, 203,214,463
MARRUECOS, 434
MARSALA, 271
MAZARRÓN, 260
MEDINA DEL CAMPO, 29

MESSINA, 321
MÉXICO, 9, 64, 75, 83, 108, 171, 186, 200, 219, 226-227, 233, 244-245, 248, 264, 285, 287, 293, 295, 303, 309-310, 337, 354-357, 367, 394, 398, 400, 404, 407, 409, 438, 476, 490,515, 525-526, 533
MILÁN, 44, 204, 212, 234, 236-239, 432, 483, 498, 500
MINAS GERAIS, 78
Misericordia, 110, 115, 202, 204, 209, 307, 309, 324-325, 329, 474
MÓDENA, 9, 15, 46, 85, 174, 196, 211, 214-217, 234, 237-239, 385, 483,498, 501
MOZAMBIQUE, 397
MURCIA, 69, 117, 126, 130, 132, 137-138, 142, 198, 260, 338, 358, 395, 399,401,405
NANTES, 445
NÁPOLES9, 34, 267, 384. 390, 391, 397, 404, 432, 448, 459, 463, 466, 483, 485, 496, 497, 501, 515, 516
NAVARRA, 64, 160, 163, 201, 207, 220, 254, 272, 491
OPORTO, 8, 32, 55, 67-68, 259, 271, 274,412, 534
ORAN, 64
OROTAVA, 260
OSIMA, 447
OVIEDO, 53. 143
Paco da Ribeira, 293
PADUA, 36, 84, 86, 93, 126, 165, 195, 268,439, 536
PAÍS VASCO, 186
PAÍSES BAJOS, 34, 266, 282, 432, 439, 445, 450, 459, 467, 469, 470
Palacio de la Reina Madre, 286
Palacio Pretorio, 93
Palacio Real de la Aljafería, 25
Palacio Real, 23, 25, 29, 250, 293, 358, 476
Palacio dos Estáus, 32
PALENCIA, 143
PALERMO, 29, 69, 110, 112-113, 132, 151, 192, 202,217-218, 286-287, 294-295, 297-298, 301, 303-305, 307, 309, 311,318, 321-322, 326-327, 338, 340, 411, 476, 478-479, 484, 486, 496-497, 525, 536
PALMA, 116-117, 119, 122, 260, 321, 330, 526
PAMPLONA,271,491
PARÍS, 384
PARMA, 215, 239, 483, 498, 501
PASAJES, 254
PAVÍA, 499
PENÍNSULA IBÉRICA, 10, 27, 63, 65, 82, 84, 112, 123, 193,195, 218, 225, 261, 265, 290, 298, 338, 351, 355, 361, 364, 371-373, 386, 404, 409, 422, 453, 481, 404, 502, 504, 508,517
PENÍNSULA ITALIANA, 10, 34, 73, 88, 120, 165, 193,361,368
PERNAMBUCO, 78, 83, 524
PERÚ, 8-9, 46-47, 60, 89, 116, 119, 146, 210, 344, 363, 386, 391, 525, 535-536
PIACENZA, 215
PIAMONTE, 497
Piano di Santo Erasmo, 322, 326
Piazza Navona, 365
PIRINEOS, 260
PISA, 85
PLANA, 273, 349
PLAYA, 260
Plaza de la Corredera, 293
Plaza de San Francisco, 293
Plaza de Zocodover, 293
Plaza Mayor, 286, 293-294, 311, 358, 472
Plaza Mayor, 286, 293-294, 311, 358, 472
Plazuela de Antón Martín, 286
Plazuela de D.· María Aragón, 286
Plazuela de la Encarnación, 286
Plazuela de la Villa, 286
Plazuela de las Descalzas Reales, 286
Plazuela de Santa Cruz, 286
Plazuela de Santa María, 286
Plazuela de Santo Domingo, 286
Plazuela del Palacio, 286
PONTEVEDRA, 261
Ponte Sant'Angelo, 34, 38, 365
PORTALEGRE, 276-277, 458, 534
PORTIMÁO, 259
PORTOSANTO, 83
PORTUGAL, 7-8, 14-15, 21-22, 26, 29-33, 37, 40, 47-51, 56-61, 63,

67, 72, 76-78, 81, 84, 89, 104-106, 115, 119-120, 123, 126-128, 133, 138, 147, 153-157, 162, 166, 169-170, 174-176, 179, 182-183, 187-189, 191, 194, 197,203, 208,210, 220, 226, 231-233, 235, 237, 242, 248-249, 251-252, 255-256, 266, 271-274, 276, 283-284, 288-289, 292-294, 300, 307, 309, 311, 329, 331, 335, 338, 343, 352-353, 358-359, 361, 363, 365-366, 369-371, 373-377, 379-384, 386-387, 397, 411-417, 423-424, 429, 431-432, 435-438, 446-450, 454-455, 457-459, 468, 488, 491, 494-495, 502-505, 507, 514-516, 518-519, 524, 526-528, 530, 533-535

PORTUGALETE, 261
PRUSIA, 468
Puente de Rialto, 199
Puerta de Alcalá, 322
Puerta de Guadalajara, 286
Puerta del Sol, 286
Puerto de Santa María, 260
REGGIO-EMILIA, 212, 215, 217, 234, 501
RIBAGORZA, 206
Ribeira, 293, 322
RÍO DE JANEIRO, 78
Río Mondego, 322, 326
ROMA, 8, 19, 24, 36-38, 44-47, 90, 92, 94-95, 116, 132, 146-147, 158, 163, 168, 172, 175, 189, 196, 200, 214, 237, 267, 329, 333-334, 339, 343-344, 346, 349, 360-361, 363-365, 371, 379, 415, 419, 421-422, 432, 437, 439, 447-448, 459, 461, 463, 475-476, 485, 497, 502, 506, 509, 513-514, 519, 521, 524, 526, 528, 530, 535-536
ROMAGNA, 165
ROSELLÓN (condado de), 28
Rossio, 32, 250, 337
ROVIGO, 84, 86, 166-167
SALAMANCA, 53, 169, 321, 347, 378, 428, 451,523, 525
SAN MIGUEL, 259
SAN SEBASTIÁN, 261
SANLÚCAR, 260
SANTA CRUZ DE TENERIFE, 260
SANTARÉM, 276-277, 454, 527
SANTIAGO DE COMPOSTELA, 405
San Martin, 20
SARZANA, 217
SCIACCA, 271
SEGOVIA, 24
SEVILLA, 20-22, 24, 27, 52, 64, 69, 73, 87, 111, 126, 132, 140, 144, 149-150, 152, 164, 203, 205, 244, 260, 283, 293, 295, 298, 300-301, 309, 322-326, 338, 395-396, 399, 401, 438, 442, 451, 453, 471 -472, 475,490, 525-526, 531-532
Sevilla, 20-22, 24, 27, 52, 64, 69, 73, 87, 111, 126, 132, 140, 144, 149-150, 152, 164, 203, 205, 244, 260, 283, 293, 295, 298, 300-301, 309, 322-326, 338, 395-396, 399, 401, 438, 442, 451, 453, 471-472, 475, 490, 525-526, 531-532
SICILIA, 34, 64, 69, 82, 113, 134, 163, 176, 183-184,201,218, 220, 224, 228, 230, 271, 286-287, 302, 305, 321, 385, 394, 396, 398, 400, 411,417, 476, 483-487, 489, 496, 536
SIENA, 85, 268
SOFALA, 154
SUIZA, 439
TARAZONA, 23
TARGA, 383
TAVIRA, 259
TAZACORTE, 260
Terreiro do Paco, 293, 340, 358
TERUEL, 27
TOLEDO, 68-69, 74, 82, 142, 150, 152, 157, 170, 185-186,205, 230, 244, 247, 272-273, 285, 288, 293, 303, 311, 322, 372, 376, 386, 391-392, 395-396, 399, 401, 405, 409, 518
TOMAR, 47, 49, 55, 67, 90, 128, 147, 155-156, 186, 203, 218, 223, 245, 269, 329, 362, 392, 415, 434, 443
TORO, 29
TORRE DI MONFESTINO, 239
TORTOSA, 273
TOSCANA, 165, 423, 483, 499-500, 536

TOULOUSE, 445
TREVISO, 84, 86, 168,217
TURÍN, 483, 501,504
TURQUÍA, 438
ÚBEDA, 376
UDINE, 15, 46, 84, 86, 166, 217, 268, 385,521
VALENCIA, 7, 23, 27, 29, 37, 53, 68-72, 80, 82, 99, 101, 118, 126, 132, 142, 171, 185-186, 198-200,204-206, 220, 225, 229-230, 244-245, 261, 273, 288, 394, 396, 398, 400, 405, 407-409, 454, 460, 490, 518, 525-526, 529, 531-532
VALLADOLID, 52-53, 64, 69, 109, 111, 116-117, 132, 139, 169, 198, 260, 285, 288, 293, 297, 303, 308, 311, 317, 332, 378, 395, 401, 438, 451, 469-470, 477, 488, 525-526
VATICANO, 15, 34, 89, 91, 133, 195, 363, 384,453,464
VENECIA, 15, 36-37, 44-45, 47, 53, 84-86,91,93, 147, 165-169, 183, 192, 195, 199, 209-211,213-217, 234, 266-268, 363, 365, 368-369, 371, 385, 388, 391,403-404,411, 419, 422-423,427-429,439,448, 456, 461-465, 468, 483-484, 498, 500-501, 504, 516, 521, 523, 525, 528
VERONA, 47, 84, 86, 116, 119, 124, 132, 165, 168
VIANA DO CASTELO, 259-260
VICENZA, 44, 84, 86, 93, 165, 168, 214
VIENA, 455, 478-479, 496, 499
VILA DO CONDE, 258, 274
VILA FLOR, 377
VILA REAL, 156
VILLAVICIOSA, 260
VISEU, 32, 222, 271
ZARAGOZA, 23-24, 27, 53, 69, 126, 131, 134-136, 185-186, 206, 220, 244, 348, 394, 396, 398, 400, 405, 460, 490, 527, 530

ÍNDICE DE LOS CUADROS

I **Evolución del número de familiares en Portugal, (p. 77)**

II **Nombramiento de familiares en Portugal: períodos y grupos sociales, (p. 188)**

III **Familiares portugueses por grupos sociales, regiones y períodos, (p. 190)**

IV **Procesos de la Inquisición de Venecia: coyunturas y tipos de delitos, (p. 388)**

V **Procesos de la Inquisición en el Friuli: coyunturas y tipos de delitos, (p. 389)**

VI **Procesos de la Inquisición de Ñapóles: coyunturas y tipos de delitos, (p. 390)**

VII **Inquisición espalóla: Tribunales, tipos de crímenes, relajados (1540-1700). (p. 394)**

VIII **Inquisición española: tribunales, tipos de crímenes, relajados (1540-1559). (p. 396)**

IX **Inquisición española: tribunales, tipos de crímenes, relajados (1560-1614). (p- 398)**

X **Inquisición española: tribunales, tipos de crímenes, relajados (1615-1700). (p. 400)**

XI **Número de procesos, media anual y relajados en los tribunales de Lisboa, Coímbra y Évora (1536-1767). (p. 402)**

ÍNDICE

Introducción 7

La fundación 19

La organización 43

Las comunicaciones 43

Los reglamentos 51

La implantación 63

Las burocracias 89

La presentación 107

La emblemática 109

Las cofradías 124

La etiqueta 133

La investidura 145

Cargos superiores 145

Inquisidores 164

Funcionarios y familiares 176

Los edictos 193

La publicación 194

Los edictos de gracia 202

Los edictos de fe 210

El anatema 227

Los edictos particulares 231

Las visitas 241
La inspección de los tribunales 243
El control de los libros 253
El control de las personas 268

El auto de fe 281
La secuencia de los actos 283
La publicación 283
La puesta en escena 290
Las procesiones 299
La celebración 310
La abjuración 316
La ejecución 322
La memoria 328
Producción y recepción 334
Fijación de la ceremonia 335
Diferentes percepciones 339
La reconstrucción de la memoria 345
Estructuración y desestructuración 347
La construcción del rito 347
Difusión y declive 351
El caso de la inquisición romana 360

El status 367
La naturaleza 368
La acción 384
La posición 414

Las representaciones 427
El elemento converso 431
El elemento protestante 438
Las nuevas sensibilidades 450
La iconografía 468

La abolición 483
El derribo 484
El contexto 496
El cambio 504

Conclusiones 513

Fuentes y bibliografía 521

índices 537

Un verdadero océano de archivos dispersos a través del mundo (algunos de ellos aún inaccesibles, como sucede en el caso de la Inquisición romana); una "leyenda blanca" fabricada en el siglo XVI por los propios inquisidores y por los poderes políticos que los utilizaban; una "leyenda negra" propagada por las víctimas y sus allegados, duraderamente sostenida por el conjunto de los países protestantes; decenas de panfletos y apologías, y centenares de trabajos elaborados por los historiadores. Una institución creada en el siglo XIII, regenerada –si es lícito decirlo de este modo– en el alba de los tiempos modernos en España, en Portugal y sus posesiones de ultramar, y en numerosos Estados italianos, y abolida sólo en el siglo XVIII –incluso en el XIX en ciertos casos–. Uno de los más poderosos aparatos burocráticos segregado por las sociedades del Antiguo Régimen. Un monolitismo teórico impuesto por el papado a los "tribunales de la fe", que constituye de hecho una hidra sometida a los poderes públicos y a sus objetivos políticos y sociales, sujeta en consecuencia a sus conflictos y compuesta por hombres de personalidades y ambiciones contradictorias. La Inquisición –o más bien las Inquisiciones– difícilmente se capta en su totalidad; su complejidad desafía toda síntesis. Sólo en períodos de larga duración y utilizando un método comparativo se pueden trazar los rasgos fundamentales de esta policía de la fe y las costumbres; sólo así se deducen los efectos producidos por la represión de la herejía en las sociedades en que aquélla había arraigado.

La novedad y originalidad del presente libro reside en su intención de comprender el complejo fenómeno de la Inquisición a través de cuatro aspectos que le confieren cierta unidad en el espacio y en el tiempo. Los ritos y la etiqueta, que constituyen formas concretas de afirmación de uso externo e interno, permiten situar la posición de los inquisidores y de su entorno frente a los poderes civiles y eclesiásticos; las formas de organización inquisitorial nos revelan los mecanismos específicos que determinan la toma de decisiones y de funcionamiento; los modos de acción empleados aparecen preñados de enseñanzas sobre los objetivos estratégicos y tácticos de los tribunales de la fe; y por fin los sistemas de representación (sobre todo en el caso de la emblemática) nos muestran los programas aplicados.

Más allá de esas imágenes que han vuelto familiar cierta literatura de combate –hogueras, torturas, represión del judaísmo, del protestantismo o de la brujería, control del pensamiento mediante el control de libros–, la obra nos desvela un mal conocido fresco de las estructuras mentales imperantes en la Europa latina.

Francisco Bethencourt, *Catedrático de Historia en la Universidad de Ciencias Sociales de Lisboa, es reconocido especialista en el estudio de las Inquisiciones portuguesa, española e italiana, hallándose concretamente interesado en el estudio de la iconografía que conlleva.*

ISBN 84-460-0831-9

9 788446 008316

-akal- EDICIONES